

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествоющихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, В. В. Зѣньковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ишута, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†)-Н. Тургеневой, Н. О. Феодорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерслорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 33-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 33.

АПРѢЛЬ 1932

№ 33.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

	стр.
1. Г. Федотовъ. — Православіе и историческая критика . . .	3
2. И. Лаговскій. — Спасеніе и культура	18
3. Николай Арсеньевъ. — Объ общеніи съ Англиканской Церковью	44
4. И. Смоличъ. — И. В. Кирѣевскій	52
5. Новыя книги: Н. Бубновъ. — Новая книга о Лессингѣ, какъ религіозномъ мыслителѣ . Г. Флоровскій. — Къ исторіи Ефесскаго собора. (A. d'Ales. Le dogme d'Ephece. В. Зѣньковскій. — Леонидъ А. Матвѣевъ. Есть ли чудо?	67
Приложеніе: А. Карташевъ. — ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО.	

ПРАВОСЛАВІЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА

Традиціоналізмъ православія — вещь общеизвѣстная. Православіе есть религія преданія по преимуществу. Если характеризовать христіанскія исповѣданія по ихъ отношенію къ источникамъ вѣры, то — разумѣется, съ сильнымъ упрощеніемъ — можно сказать: протестантизмъ хочетъ утвердить себя на Словѣ Божіемъ, католичество — на авторитетѣ іерархіи, православіе — на преданіи церкви. Въ православіи религіозная личность живетъ органической жизни святого коллектива («соборность»), лишь въ немъ предстоить Богу и въ немъ почерпаетъ для себя источникъ своей вѣры и благочестія. Казалось бы, такая установка принципиально исключаетъ возможность критическаго отношенія къ содержанію преданія. Критика противопоставляетъ свое изслѣдованіе истины общепризнанному коллективному сужденію. Критика нечестива.

Съ другой стороны, исторія въ православіи болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, пріобрѣтаетъ священный смыслъ. Опытъ Церкви раскрывается во всей полнотѣ не въ жизни современности — не рѣдко упадочной — но лишь въ смѣнѣ поколѣній, хранящихъ и обогащающихъ преданіе. Историческій прецедентъ часто имѣетъ для православнаго рѣшающее значеніе. Болѣе, чѣмъ каноны, — уроки святыхъ, усмотрѣніе провиденціальной судьбы въ жизни Церкви опредѣляютъ оцѣнку сегодняшняго дня. Въ православіи Церковь часто именуется «земнымъ небомъ». Но

если небо опускается на землю, если святое пронизывает историческую плоть, то не стираются ли грани между исторіей и легендой? Земная жизнь становится насквозь чудесной. Біографія превращается въ агіографію, портретъ — въ икону. Героизированные образы подвижниковъ Царства Божія вытѣсняють людей изъ плоти и крови. Исторія становится невозможной.

Я не отрицаю, что таково именно отношеніе къ исторіи темной, но благочестивой массы православнаго народа, — таково оно, впрочемъ, и въ католичествѣ. — Однако, въ православіи существуетъ историческая наука и православная интеллигенція, которая не думаетъ отказываться отъ достижений критической мысли. Работа научной мысли не остается достояніемъ кружковъ. Она очерковливается. Ея результаты воспринимаются клиромъ и просачиваются въ народъ. Это процессъ естественный и неизбежный. Но его можно понять, какъ вторженіе чуждыхъ началъ западнаго (протестантскаго) раціонализма, размывающихъ твердый материкъ православія. Я хотѣлъ бы показать, что это не такъ, что проблема научной, въ частности, исторической критики вытекаетъ изъ духа православія. Историческая наука не чужеродное тѣло въ православной культурѣ, но одинъ изъ лучшихъ цвѣтовъ, распустившихся на ея древѣ.

Показать это возможно, исходя изъ обоихъ понятій — на первый взглядъ исключающихъ критицизмъ въ православіи: изъ преданія и изъ исторіи.

Какъ ни велико значеніе священнаго преданія въ православіи (въ современныхъ богословскихъ схемахъ оно включаетъ въ себя и св. Писаніе), — преданіе Церкви остается не опредѣленнымъ въ своихъ границахъ. Оно не имѣетъ своего канона, подобно Слову Божію. Оно хранится въ книгахъ св. отцовъ, въ богослуженіи, въ иконографіи, въ современномъ богословіи и въ религіозномъ сознаніи вѣрующаго народа. Ни одинъ изъ этихъ источниковъ преданія (кромѣ догматическихъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ) не мыслится непогрѣшимымъ. Священное преданіе Церкви включено въ общій потокъ историческаго

преданія, всегда сложнаго, всегда мутнаго, человѣчески сплетающаго истину и ложь. Какъ грѣхъ живетъ въ человѣческой праведности (святости), такъ ложь — въ человѣческомъ, хотя бы и церковномъ, преданіи. Задача аскезы моральной состоитъ въ отсѣченіи грѣха, въ процесѣ освященія личности. Задача богословія — въ высвобожденіи чистой основы священнаго преданія изъ-подъ наросшаго въ исторіи, наряду съ религіозной прибылью, историческаго шлака.

Какъ возможно это очищеніе преданія? Какими методами достигается обрѣтеніе истины?

Разумѣется, богословіе имѣетъ свои собственные критеріи истины: согласіе со словомъ Божіимъ, согласіе съ внутреннимъ духомъ и строемъ православія и т. д. Но несомнѣнно и то, что однимъ изъ орудій очищенія преданія является научная — филологическая и историческая — критика. Она вступаетъ въ свои права всякій разъ, когда преданіе говоритъ о фактѣ, о словѣ или событіи, ограниченномъ въ пространствѣ и времени. Все, что протекаетъ въ пространствѣ и времени, что доступно или было доступно чувственному опыту, можетъ быть предметомъ не только вѣры, но и знанія. Если наука безмолвствуетъ о тайнѣ Троицы или божественной жизни Христа, то она можетъ дать исчерпывающій отвѣтъ о подлинности Константинова дара (нѣкогда признававшейся и на Востокѣ), о принадлежности произведенія тому или иному отцу, объ исторической обстановкѣ гоненій на христіанство или дѣятельности вселенскихъ соборовъ.

Ясно одно: для того, чтобы историческая критика могла выполнить эту подсобную, но важную для богословія функцію, она должна быть совершенно свободна въ своихъ выводахъ. Моральный постулатъ изслѣдователя истины: онъ не долженъ знать, гдѣ истина, до самаго конца своего изслѣдованія. Иначе выводы его теряютъ всякую убѣдительность и цѣнность. Такого рода предвзятость губитъ большинство нарочито апологетическихъ историческихъ работъ. Отсюда слѣдуетъ, что вообще церковная историческая наука въ своихъ методахъ не отличается

отъ исторической науки вообще. Есть лишь одна логика, одна методика — въ вещахъ постигаемыхъ опытно, — для христіанина, іудея и атеиста. Въ этомъ обстоятельстве дана счастливая возможность, при религіозномъ распадѣ человѣчества, совмѣстной работы надъ исканіемъ истины, совмѣстной провѣрки и критики .

Критика есть имя того тонкаго и остраго орудія, которымъ исторія оперируетъ въ поискахъ правды о фактахъ. «Критика» по гречески значитъ «судъ» и «раздѣленіе»: судъ надъ неправдой, раздѣленіе истины и лжи. Латинскій, хотя и ослабленный переводъ этого слова — *discretio*. Въ древней христіанской аскетикѣ *discretio* есть названіе христіанской добродѣтели: разсудительность. По словамъ преп. Іоанна Кассіана (Римлянина), Антоній Великій называлъ разсудительность первой добродѣтелью монаха. Такъ и правая критика есть первая интеллектуальная добродѣтель ученаго.

Критика есть чувство мѣры, аскетическое нахожденіе средняго пути между легкомысленнымъ утвержденіемъ и легкомысленнымъ отрицаніемъ. Вотъ почему не можетъ быть «гиперкритики», т. е. избытка мѣры, излишней разсудительности. То, что обычно называютъ гиперкритикой, есть, на самомъ дѣлѣ, скептицизмъ, болѣзнь сомнѣнія или огульнаго отрицанія — во всякомъ случаѣ, нарушеніе мѣры. Православная наука очень часто вынуждена обращаться упреки въ мнимой «гиперкритикѣ» протестантизму. Замѣчательно, однако, что, при ближайшемъ разсмотрѣніи, въ основѣ лѣво - протестантской гиперкритики лежитъ чаще всего не скептицизмъ, а увлеченіе собственными, новыми, сплошь и рядомъ фантастическими конструкціями. Въ данномъ случаѣ, вмѣсто критицизма умѣстно говорить о своеобразномъ догматизмѣ, гдѣ догматизируются не традиціи, а современные гипотезы.

Здѣсь необходимо сдѣлать оговорку, чтобы отграничить правый христіанскій критицизмъ отъ неправаго рационализма.

На чемъ основывается историческая критика? На показаніяхъ источниковъ, на сличеніи ихъ, на усмотрѣніи

ихъ противорѣчій, на восхожденіи къ источникамъ болѣе подлиннымъ, болѣе древнимъ и объективнымъ. По отношенію къ содержанію показаній своихъ источниковъ историкъ стоитъ безоружный, какъ наивное дитя. Онъ не обладаетъ въ арсеналѣ собственной науки знаніемъ законовъ ни матеріальнаго, ни соціальнаго, ни духовнаго міра. Въ этомъ отличіе исторіи отъ всякой другой спеціальной науки. Такое положеніе, строго говоря, запрещаетъ историку высказывать сужденія о возможности или невозможности факта за предѣлами его историческихъ свидѣтельствъ. Это прежде всего касается вопроса, съ которымъ необходимо сталкивается церковный историкъ или агіографъ. Какъ представитель точной науки, историкъ не знаетъ, какъ велика власть духа надъ матеріей, каковы внѣшнія манифестаціи святости. Не знаетъ, возможны ли исцѣленія, предсказанія будущаго, умноженія хлѣбовъ, воскрешеніе мертвыхъ. Не знаетъ, возможно ли чудо вообще. И какъ историкъ, какъ ученый, онъ обязанъ здѣсь воздержаться отъ сужденія.

Къ несчастью, почти всѣ заключенія историка суть заключенія по вѣроятности: источникъ оставляетъ ему достаточно предѣловъ для гипотезъ. Поневолѣ историкъ заполняетъ ихъ заключеніями изъ собственного житейскаго опыта. Во всѣхъ почти историческихъ силлогизмахъ роль большей посылки играетъ какое-нибудь сужденіе здраваго смысла. Иногда эта большая посылка заимствована изъ сферы другихъ наукъ— физическихъ или соціальныхъ — но, заимствованная профаномъ (историкъ — профанъ въ другихъ наукахъ), она имѣетъ силу лишь средняго обывательскаго сужденія.

Историкъ удовлетворительно обходится своимъ житейскимъ опытомъ и уроками здраваго смысла въ гипотезахъ, касающихся политики и соціальной культуры. Однако, здравый смыслъ совершенно измѣняетъ ему, когда онъ стоитъ передъ событіемъ духовной жизни — событіемъ исключительнымъ, выходящимъ изъ границъ его опыта. Науки о духовной жизни не существуетъ или она только рождается на нашихъ глазахъ. Есть много вѣроятій (поряд-

ка метафизическаго), что эта будущая наука, собравъ огромный опытъ духовнаго, «сверхъестественнаго» міра, все-таки не сможетъ установить его законовъ: если царство духа есть царство свободы, если духъ не подвластенъ природѣ — на вершинахъ своего восхожденія. Это обязываетъ историка къ воздержанію личнаго сужденія. Въ этомъ долгъ критической осторожности. Слишкомъ часто историки XIX вѣка отбрасывали, какъ неисторическіе, всѣ памятники, въ которыхъ повѣствуется о прозорливости или исцѣленіяхъ. Но медицина и психіатрія XX вѣка заставили насъ признавать эти и еще болѣе удивительныя явленія, какъ совершенно естественныя и повседневныя.

Вопросъ о чудѣ — вопросъ порядка религіознаго. Ни одна наука — менѣе другихъ историческая — не можетъ рѣшить вопроса о сверхъестественномъ или природномъ характерѣ факта. Историкъ можетъ лишь констатировать фактъ, допускающій всегда не одно, а много научныхъ или религіозныхъ объясненій. Онъ не имѣетъ права устранять факта только потому, что фактъ выходитъ изъ границъ его личнаго или средняго житейскаго опыта.

Признаніе чуда не есть признаніе легенды. Легенда характеризуется не простымъ наличіемъ чудеснаго, но совокупностью признаковъ, указывающихъ на ея, народное или литературное, сверхъиндивидуальное существованіе: отсутствіемъ крѣпкихъ нитей, связывающихъ ее съ данною дѣйствительностью. Чудесное можетъ быть дѣйствительнымъ, естественное — легендарнымъ. Примѣръ: чудеса Христовы и основаніе Рима Ромуломъ и Ремомъ. Наивность — вѣрующая въ легенды — и раціонализмъ — отрицающій чудо — одинаково чужды православной исторической наукѣ, — я бы сказалъ, наукѣ вообще.

Въ своемъ построеніи исторической дѣйствительности, историкъ долженъ быть безпощаденъ къ легендамъ. Хуже всего пытаются раціонализировать легенды: очищая ихъ отъ чудеснаго, пытаются спасти мнимое зерно истины. Это порокъ, въ который легко впадетъ религіозный историкъ отъ избытка піэтета къ преданію. Но легенда, изгнанная изъ построенія «реальности», не гибнетъ для

исторіи. Она сама является фактомъ духовной культуры и находитъ себѣ мѣсто въ изображеніи этой культуры — со всею красочностью своего чудеснаго міра.

Смѣшивать сознательно планъ легендарный и планъ реальный свойственно романтизму. Романтизмъ хочетъ украсить дѣйствительность, преодолевая вымысломъ ея мнимое убожество и тяжесть. Слѣдуетъ сказать, что русскому православному духу романтизмъ совершенно чуждъ. Наивное сознаніе принимаетъ легенду потому, что убѣждено въ полнотѣ ея жизненной реальности. Переставъ въ нее вѣрить, оно не любитъ играть съ полуправдой. И наивная народная религіозность и вѣра, очищенная въ горнилѣ разума, остаются одинаково реалистическими.

Это приводитъ насъ ко второму вопросу: о значеніи исторической жизни для православія. До сихъ поръ мы исходили изъ преданія, теперь обращаемся къ исторіи.

Православіе видитъ въ Церкви, конкретной исторической Церкви, средоточіе богочеловѣческаго процесса. Въ ней совершается мистерія спасенія человѣческаго рода. Но міръ стоитъ не внѣ Церкви, а ею охватывается; спасается ею, но ей и сопротивляется. Церковь не только небо на землѣ, но и земля, сочетаемая и борющаяся съ небомъ. Въ этой борьбѣ есть побѣжденные, есть гибнущіе. Спасеніе не райская идиллія, а суровая драма. Силы инерціи соціальной матеріи, силы грѣха страстной природы человѣка сопротивляются благодати. Чтобы осмыслить эту историческую драму, необходимо отдать себѣ отчетъ, какъ въ силахъ св. Духа, такъ и въ могуществѣ грѣха. Отсюда необходимость реализма, какъ учета человѣческой и натуральной стороны богочеловѣческаго процесса. Даже марксизмъ, со своей правдой о значеніи хозяйственнаго фактора и классовой борьбы, содержитъ односторонній опытъ падшей природы человѣка въ соціальной сферѣ. Православный историкъ можетъ и долженъ принять горькую правду о человѣческой природѣ, которая открывается соціологическимъ натурализмомъ. Но для него это лишь полуправда. Онъ помѣщаетъ ее въ другой контекстъ. Онъ противопоставляетъ ей правду Духа, имѣющаго свою сферу

могущества, середоточіємъ котораго является живая святость. Но и святость на землѣ есть борьба, лишь отчасти увѣнчиваемая. И въ этой борьбѣ угрожаютъ искушенія, даже паденія. Житія и легенды знаютъ уже прославленныхъ святыхъ. Но «патерики», аскетическіе трактаты, «Добротолюбіе» («Philocalia») повѣствуютъ о борьбѣ, объ искушеніяхъ и о паденіяхъ святыхъ. Это потому, что аскетика хочетъ быть школой, хочетъ показать путь спасенія, и не можетъ скрывать всѣхъ трудностей этого пути. Только полная правда годится быть учительницей жизни.

Какъ и аскетика, *historia - magistra vitae* лишь при условіи строгаго реализма ея построенія. Чтобы религіозно оріентироваться въ обстановкѣ гоненій на Церковь въ современной Россіи, не достаточно сказаній о мученикахъ, этихъ герояхъ древнихъ временъ. Необходимо точное знаніе быта и жизни древней Церкви эпохи гоненій, отношенія христіанъ къ власти и ея анти-христіанскому законодательству, отношенія къ падшимъ и т. д. Лишь на фонѣ природы и на фонѣ грѣха, образующихъ общую ткань соціальной жизни, выступаетъ вполнѣ значеніе подвига святости и значеніе того молекулярнаго процесса освященія и христіанизации міра, который является дѣломъ Церкви въ вѣкахъ.

Но реализмъ не означаетъ и злоупотребленія контрастомъ. Настоящая историческая живопись не есть *blanc et noir*. Учитель аскетики имѣетъ дѣло съ категоріями грѣха и святости. Нейтральная природа менѣе интересуется его: она не поучительна. Міръ посредственности, седины, быта, изгоняемый изъ аскетики, господствуетъ въ исторической жизни церкви, которая состоитъ не изъ однихъ героевъ и злодѣевъ. Въ вѣчной борьбѣ благодати съ грѣхомъ есть передышки, устанавливаются длительныя перемирія, которыя образуютъ то, что называется бытомъ и учрежденіями. Здѣсь происходитъ оцерковленіе жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ и обмірщеніе Церкви. Эта область учрежденій и быта есть по преимуществу область научной исторіи, какъ она понималась въ XIX вѣкѣ. Въ такомъ «научномъ» пониманіи, исторія лишается своей трагичности.

но не обезсмысливается вполне. Она образует основной фонъ для трагедіи. Это хоръ Софокла, который повторяетъ житейскую мудрость отцовъ. Однако, безъ дерзновенной рѣчи героя, его мудрость отзывается пошлостью. Исторія учреждений — хоръ безъ героевъ. Она можетъ дать превосходный фонъ для христіанской трагедіи — грѣха и благодати — но можетъ выродиться и въ безвкусный натуралистическій эволюціонизмъ. Учрежденія могутъ быть поняты, какъ *species* природы, развивающіяся и умирающія по своимъ собственнымъ законамъ. Можетъ-быть, и есть закономерности соціальной жизни, но онѣ даны лишь для преодоленія ихъ человѣческимъ духомъ, который способенъ преодолевать ихъ въ Духѣ Богочеловѣческомъ.

Если сравнивать исторію съ театромъ, то идеальный «Театръ исторіи человѣческой» (*theatrum historiae humanae*) долженъ быть построенъ подобно средневѣковому многоплановому театру, гдѣ дѣйствіе происходитъ одновременно въ трехъ ярусахъ: на небесахъ, въ аду и на землѣ. Небу, аду и землѣ средневѣковаго театра соотвѣтствуютъ въ христіанской исторіи — святость, грѣхъ и быть.

Эти принципы православной исторіографіи — мы убѣждены — совпадаютъ съ принципами истинной научной исторіографіи вообще.

Намъ остается показать, что эти принципы, дѣйствительно, присущи историческому православію: что православная научная исторіографія существуетъ.

Я ограничусь лишь областью русской культуры.

Древняя Русь — до Петра Великаго — была лишена научной (но не художественной) культуры. Не имѣя научной исторіи, она имѣла превосходныя лѣтописи и богатую агіографію. Разумѣется, странно было бы искать въ нихъ исторической критики, но можно безъ труда найти духъ историческаго реализма. Русскія лѣтописи даютъ очень широкую и правдивую картину жизни: въ добрѣ и злѣ и въ среднемъ общественномъ быту. Онѣ чужды ложной героизаціи: не боятся указывать на темныя пятна въ славѣ героевъ и даже святыхъ (многихъ святыхъ князей). При всей живописности ихъ языка, онѣ избѣгаютъ

декоративности, стремятся соблюсти трезвость и чувство мѣры. Житія святыхъ слѣдуютъ сложившимся, скорѣе литургическимъ, чѣмъ историческимъ, образцамъ. Онѣ даютъ прославленный образъ — икону — а не портретъ борца. Тѣмъ не менѣе трезвость и чувство мѣры отличаютъ русскую агіографію, при сравненіи ея съ агіографіей другихъ народовъ. Легенда занимаетъ въ ней меньше мѣста, нежели въ греческихъ и особенно латинскихъ средневѣковыхъ житіяхъ. Житія великихъ святыхъ, составленные ихъ учениками или въ первомъ поколѣніи послѣ ихъ кончины, вообще остались свободными отъ легендарной переработки. Легенда овладѣла лишь святыми, лишенными подлинныхъ біографій, и проникла въ житія, составленные столѣтія спустя. Но даже и здѣсь она встрѣчается сравнительно рѣдко. Въ большинствѣ случаевъ поздній сказатель лишь украшаетъ риторикой слова скудные воспоминанія, сохраненныя преданіемъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы видимъ у агіографа даже подлинно критическія стремленія. Преп. Нилъ Сорскій, извѣстный своими мистическими сочиненіями, составлялъ и житійные сборники. Свое пониманіе критическаго долга онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: «Писахъ съ разныхъ списковъ, тщася обрѣсти правые и обрѣтохъ въ спискахъ онѣхъ многа несправленна и елика возможно моему худому разуму исправляхъ». Критика Нила Сорскаго, вѣроятно, имѣла филологическій, а не историческій характеръ. Но Симонъ Азарьинъ, составитель сборника чудесъ преп. Сергія (начало ХУІІ в.), старается выбирать только надежныя свидѣтельскія показанія — въ убѣжденіи, что «Богъ не хочетъ ложными чудесы прославляемъ быти». Древняя Русь имѣла критическую совѣсть, хотя и не имѣла критическаго метода.

Русская историческая — а мѣстѣ съ нею и церковно-историческая — наука зарождается въ ХУІІІ и расцвѣтаетъ въ ХІХ столѣтіи. Ея резиденціей являются не только университеты, но и духовныя академіи. Цѣлый рядъ іерарховъ, особенно въ первой половинѣ ХІХ вѣка, посвящаетъ свои досуги историческимъ изслѣдованіямъ:

митр. Евгеній, арх. Филаретъ Черниговскій, митр. Макарій и др. Особенно разрабатывается область русской церковной исторіи. Здѣсь мы имѣемъ общіе труды арх. Филарета, митр. Макарія, Знаменскаго, Голубинскаго, не говоря о множествѣ цѣнныхъ монографій. Ни одна изъ этихъ церковныхъ исторій не заслуживаетъ упрека въ «легендарности». Арх. Филаретъ Черниговскій отличался остро-критическимъ направлениемъ ума. Проф. Голубинскій, авторъ новѣйшей исторіи русской церкви, былъ критикомъ ярко выраженнаго желчнаго темперамента, который осыпаетъ сарказмами чуть не на каждой страницѣ традиціоналистовъ. Это не мѣшаетъ результатамъ его разрушительнаго анализа пользоваться общимъ признаниемъ. Я говорю здѣсь не о свѣтской, а о церковной, академической наукѣ. Свѣтская наука въ Россіи была свободна, духовная жила подъ строгой ферулой цензуры. Къ тому же академіи, управляемыя епископами, были въ полной зависимости отъ церковныхъ властей. И тѣмъ не менѣе эта цензура и эта власть, столь тяжело подчасъ давившія русское богословіе, не чинили препятствій церковно-исторической наукѣ. Ключевскій читалъ курсъ русской исторіи (казавшійся революціоннымъ для своего времени) и въ Духовной Академіи, гдѣ онъ былъ всегда желаннымъ и уважаемымъ учителемъ. Онъ же написалъ, въ качествѣ своей магистерской диссертациі, «Русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ», — критическій обзоръ всего русскаго агіографическаго матеріала — книга, которой нѣтъ ни въ одной національной агіографіи Запада.

Въ Болотовѣ мы цѣнимъ замѣчательнаго историка древней церкви, который можетъ быть поставленъ наравнѣ съ самыми крупными спеціалистами своего времени. Рядомъ съ чистой исторіей слѣдуетъ поставить историческія дисциплины: литургику, патристику, которыя имѣли въ Россіи выдающихся представителей.

Это утвержденіе можно было бы обобщить и заострить. Можно сказать, что почти все цѣнное, созданное русской церковной наукой, относится къ области исторіи. Другія

отрасли богословской науки (догматика, библейская экзегеза) были представлены въ старой духовной школѣ довольно блѣдно. Трудно назвать большія имена, которыя могли бы имѣть болѣе, чѣмъ педагогическое значеніе для своего времени. Только въ исторіи пока раскрылся научный геній русской церкви. Пусть цензура отчасти является виновницей слабаго развитія другихъ отраслей богословской науки. Внутреннимъ двигателемъ православнаго историзма является живое сознаніе Церкви, какъ святыни, воплощающейся въ исторіи.

Мы видимъ, не въ отсутствіи критицизма можно упрекнуть русскихъ православныхъ историковъ. Другой упрекъ имъ слѣдовало бы сдѣлать. Въ ихъ церковныхъ исторіяхъ мы не видимъ самой души исторіи: духовной жизни. Быть и учрежденія, политическія и культурныя связи церкви поглощаютъ все ихъ вниманіе. Въ этой исторіи мы не встрѣчаемъ святыхъ. Тенденція XIX «эволюціоннаго» вѣка просочились и сюда. Нашъ вѣкъ жаждетъ иного, трагическаго воспріятія исторіи. Но критицизмъ XIX вѣка и для насъ остается неотмѣнимой основой.

Можно было бы сказать, что результаты русской церковной науки остались чужды массамъ; что толща православнаго народа продолжаетъ жить въ мірѣ легендъ и повѣрій, столь драгоцѣнныхъ для писателей-художниковъ (Толстой, Лѣсковъ, Ремизовъ), но несовмѣстимыхъ съ образомъ реального міра. Это, конечно, такъ. Но напрасно темная старушка или даже темный монахъ почитаются классическими выразителями православія. Оно имѣетъ и свою интеллигенцію. Къ этой интеллигенціи принадлежитъ и большинство іерархіи, проходившей высшую духовную школу, дышавшей аскетическимъ воздухомъ научнаго критицизма.

**
*

Есть одна острая и важная проблема, которую мы до сихъ поръ обходили — потому, что, по нашему убѣжденію, она еще не поставлена въ православіи. Это вопросъ о гра-

ницахъ критики въ библейской экзегезѣ. Историческія преданія суть преданія человѣческія. Св. Писаніе есть Слово Божіе. Какъ возможна критика по отношенію къ содержанію Божественнаго Откровенія? Этотъ вопросъ сводится къ вопросу о природѣ Откровенія и о природѣ боговдохновенности: вѣлуются ли въ Откровеніе факты исторіи или даже естествознанія, о которыхъ читаемъ у священныхъ авторовъ?

Всѣ эти вопросы очень сложны и трудны для религіозной совѣсти. Западный христіанскій міръ знаетъ множество направленій въ библейской экзегезѣ: отъ самыхъ консервативныхъ до самыхъ радикальныхъ. Казалось бы, протестантизмъ, основанный только на Словѣ Божіемъ, долженъ былъ проявить наиболѣе консервативное отношеніе къ нему. На дѣлѣ видимъ иное. И хотя Римъ въ своемъ стремленіи къ нормализаціи всей жизни, пытается дать каноны для католической экзегезы, на самомъ дѣлѣ, библейскій вопросъ не есть вопросъ конфессіональный, но общехристіанскій.

До сихъ поръ православіе не имѣло своей серьезной и строго вооруженной экзегетической традиціи. Именно надъ этой отраслью богословской науки сильнѣе всего тяготѣла рука духовной цензуры. Талантливые ученые уклонялись отъ этой опасной науки, уступая мѣсто компиляторамъ и апологетамъ. — Что не мѣшало имъ не рѣдко про себя раздѣлять выводы радикальной, критической школы. Разумѣется, отношеніе массы мірянъ и іерархіи въ этомъ вопросѣ — консервативно, — можетъ-быть, болѣе консервативно, чѣмъ въ католичествѣ, — по той простой причинѣ, что большинство и не подозрѣваетъ трудностей, заключающихся въ библейской проблемѣ. Но отсутствіе вопроса не есть отвѣтъ. Незнаніе исключаетъ возможность сознательнаго отношенія. Вотъ почему мы считаемъ себя въ правѣ сказать, что въ православіи библейскій вопросъ еще не поставленъ.

Онъ начинается мучить православное сознаніе лишь въ самое послѣднее время — въ связи съ потребностями научной апологетики и общимъ подъемомъ религіозныхъ

интересовъ въ интеллигенціи. Несомнѣнно, въ будущей Россіи, въ условіяхъ свободной культуры, этотъ вопросъ будетъ однимъ изъ самыхъ волнующихъ и острыхъ. Едва ли мы ошибемся, предположивъ, что у насъ образуется не одна, а нѣсколько критико-экзегетическихъ школъ, подобно тому, что имѣетъ мѣсто на Западѣ. Въ борьбѣ этихъ школъ будетъ созрѣвать церковное общественное мнѣніе, чтобы когда-нибудь прійти и къ общей церковной формулѣ. Въ наше время христіанскія научныя школы (въ смыслѣ научныхъ традицій) являются какъ бы комиссіями Вселенскаго Собора, подготовляющими богословскій матеріалъ для будущихъ опредѣленій. Въ этихъ комиссій, т. е. въ условій научной компетентности, не можетъ быть и матеріала для подлинно ортодоксальныхъ опредѣленій. Окостенѣлый консерватизмъ въ наукѣ, т. е. наука, отставшая на нѣсколько столѣтій въ трудныхъ поискахъ истины, не имѣетъ никакихъ правъ на ортодоксію.

**

Критика часто является началомъ разлагающимъ и индивидуалистическимъ. Но таковой она бываетъ лишь въ отрывѣ отъ соборности. Наука не возможна безъ критики. Но наука не возможна и какъ индивидуальное дѣло. Пусть ученый ставитъ традицію передъ судомъ своего разума. Свой разумъ онъ отдаетъ на судъ коллективному разуму человѣчества: уже въ этомъ одномъ — соборный смыслъ науки. Нужно только, чтобы разумъ человѣческій сталъ разумомъ церковнымъ, и тогда соборность науки станетъ во-истину церковной соборностью. Чуждый наукѣ умъ часто удивляется дерзости ученаго, ниспровергающаго традицію. Онъ не знаетъ, что для научной совѣсти болѣе дерзко защищать незащитимыя традиціи, чѣмъ слѣдовать смиренно, но свободно по соборному пути изслѣдователей истины.

Критика, какъ и преданіе — суть моменты церковной соборности, хранящей, очищающей и умножающей врученное ей сокровище. Какъ законъ и благодать въ христі-

анствѣ суть вѣчныя, сосуществующія эпохи Ветхаго и Новаго Заветовъ, такъ преданіе и критика суть ветхозавѣтный и новозавѣтный моменты христіанской мысли.

Ветхозавѣтно преданіе. Іудеи живутъ «по преданію старцевъ». Іудейство (какъ и язычество) живетъ памятью отцовъ, чистотою ихъ крови, вѣрностью ихъ сакральному и каноническому строю. Преданіе неотмѣнимо въ христіанствѣ. Но нельзя забывать, что за нарушение преданій былъ преданъ на смерть Христосъ. Христіанство есть религія Креста, т. е. жертвы. Крестъ Христовъ продолжается въ мірѣ въ жертвѣ любви, въ жертвѣ аскезы, въ жертвѣ соціальной. Въ служеніи истинѣ Крестъ Христовъ требуетъ самоотреченія, т. е. постоянной готовности къ отказу отъ заблужденій. Критика — «судъ» надъ собой — интеллектуальное покаяніе — есть подлинно христіанская установка религіозной мысли.

Г. Федотовъ

СПАСЕНІЕ И КУЛЬТУРА.

Путь спасенія въ самомъ широкомъ опредѣленіи есть жизнь въ Богѣ: жизнь же въ Богѣ — всегда прорывъ сквозь ткань временнаго къ вѣчности, выходъ изъ себя въ океанъ вѣчности. Безъ предѣльной отрѣшенности отъ всего случайнаго, мятежнаго, безъ внутренняго безмолвія, когда погасаютъ всѣ шумы жизни, и душа въ прохладной трезвости полной самособранности обрѣтаетъ силу и желать Бога и созерцать Его, нѣтъ жизни въ Богѣ, нѣтъ спасенія.

Повидимому — стояніе человѣка предъ Богомъ можетъ быть достигнуто только именно предѣльнымъ отрѣшеніемъ отъ міра и само есть тонкая предѣльная отрѣшенность.

Взаимоисключаемость пути спасенія и пути культурнаго творчества, дѣланія въ міру феноменологически какъ будто бы не снимаема. Даже при религіозномъ горѣніи въ принятіи культуры человѣкъ, живущій духовной жизнью, по мѣрѣ духовнаго роста все чаще переживаетъ минуты сознанія внутренней ненужности всего процесса культурнаго творчества: при утвержденіи религіознаго смысла культуры слабѣютъ, почти исчезаютъ внутренніе мотивы для культурнаго творчества.

Назовемъ условно и неточно праведное міропріемлющее творчество «софійнымъ дѣланіемъ». Въ дальнѣйшемъ опять таки условно и неточно будемъ противопоставлять его «умному дѣланію», какъ пути міроотреченному, пути традиціонной аскетики. Въ бѣглыхъ наброскахъ попы-

таемся намѣтити отвѣты на слѣдующіе вопросы: противорѣчіе между «умнымъ» міроотреченнымъ дѣланіемъ и «софійнымъ», утверждающимъ многовидность и многоцвѣтность культурнаго творчества, какъ равноцѣнный и равномогущій путь жизни въ Богѣ, путь спасенія, есть ли противорѣчіе несовмѣстимо полярныхъ правдъ или же это противорѣчіе въ значительной мѣрѣ утвердилось въ порядкѣ психологически — историческомъ. Если да, достойно ли и можетъ ли творчество — въ смыслѣ человѣческой активности, воздѣйствующей на міръ и его преображающей, — быть путемъ спасенія? И, наконецъ, чѣмъ объясняется господство отрицанія культуры, какъ пути спасенія, въ традиціонной аскетикѣ?

**

Два крыла восхожденій къ Богу — молитва и покаяніе. Молитва — возношеніе духа къ Богу, Богообщеніе — сопричастіе съ полнотой Тріипостасной жизни Любви и Св. Троицы, стояніе передъ Богомъ и въ Богѣ. Жизнь Божества и въ своей сокровенной сущности, и въ своихъ проявленіяхъ, не объемлется и не покрывается ни однимъ изъ видовъ человѣческихъ восхожденій къ Богу. Господь, Его жизнь, «Невидимая Его», есть безконечное многообразіе, многоцвѣтная радуга, радость полноты всяческаго опыта, всяческихъ постиженій. Господь есть творецъ міровъ, все призвавшій къ бытію, исполненному красоты. Онъ — и первый Художникъ и Раздаятель дара зрѣть и воплощать красоту. Онъ самъ Сіяніе и Начало Красоты. Господь же есть Законоположникъ и вѣчная Основа законовъ всего сущаго, начало всякой законѣрности и упорядоченности. Законы неба и земли, устрояющіе «чинъ» «космичность» бытія, отъ Него исходятъ и къ Нему возвращаются. Образы встрѣчъ съ Богомъ, пути Богопостиженій и Богоисканій должны неизбежно быть такъ же безконечно разнообразны, какъ безконечно содержательна и многообразна жизнь Божества въ ея откровеніяхъ. Ангельская іерархія дѣлится на рядъ чле-

новъ. Въ основѣ небесной іерархіи лежитъ не только степень приближенности къ Богу, но и образъ молитвеннаго стоянія даннаго чина предъ Богомъ. По мысли св. Григорія Нискаго, одни изъ ангеловъ поражаются преимущественно всемогуществомъ Божиимъ и поэтому при созерцаніи творенія особенно стремятся къ прославленію силы Всемогущаго, Другіе созерцая премудрое устройство вселенной благоговѣйно стремятся проникнуть въ разумѣніе божественныхъ Началъ творенія. Иные центральнымъ предметомъ своего созерцанія имѣютъ созерцаніе В л а с т и Божественной надъ природой. Слѣдующіе могутъ среди совершенства Божественной природы служить преимущественными исповѣдниками Г о с п о д с т в а надъ всѣми возможными степенями тварнаго бытія. Исминализмъ не свойствененъ св. Писанію: многообразіе наименованій ангельскихъ чиновъ восходитъ къ многообразію природы ангельскаго Боговѣдѣнія и Богозрѣнія. Различію именований соотвѣтствуетъ различіе онтологіи служенія, типовъ ангельскаго созерцанія и молитвы.

«Въ чудномъ видѣ отрокъ видѣлъ и слышалъ Херувимовъ и Серафимовъ, поющихъ: Святыи Боже». Они же — «Побѣдную пѣснь поютъ, вопіютъ, взываютъ и глаголятъ». Серафическая радость непосредственно играетъ, вопіетъ, взываетъ, звеня, взрываясь, овеществляясь музыкой. Эти звоны, взрывы звучаній, вопли восторга стихій звуковъ, ритмъ, прозрачная красота строгости и законмѣрности музыки и есть серафическая молитва. Образы и существо серафической молитвы могутъ и должны быть образами и сущностью человѣческой молитвы; молитва при безмолвномъ стояніи ума въ сердцѣ есть только одинъ и з ѣ в и д о в ѣ молитвы. Здѣсь необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній для того, чтобы показать что потребность въ многообразіи видовъ и путей молитвы восходитъ къ самымъ основамъ человѣческой природы. Матеріальность и «тѣлесность» въ нашемъ сознаніи и словоупотребленіи сливаются до отождествленія. Между тѣмъ иное матерія, вещество, и иное тѣло. Творческій принципъ тѣла, его канонъ, впервые превращающій безвидную

хаотичность первозданной основы бытія — матерію въ тѣло есть очерченность, линейность, пронизанность формой, подчиненность началу красоты, изящества. Но форма, освобождая матерію отъ ея безвидности, косности, мертвенности, только предначинаетъ тѣло: завершаютъ же тѣло начала свободныхъ ритма и гармоніи. Живое тѣло пластично, обвѣяно предчувствіемъ и тоской красоты: о немъ можно сказать, что оно подлинно создается ритмичной игрой линій, красокъ, свѣта, тѣней. Форма и ритмъ не свойство и не результатъ, а «мыслеобразъ» тѣла, его подлинность. Матеріальность, вещность тѣла — вторичный признакъ тѣла, который не долженъ закрывать основного въ тѣлѣ: тѣло есть особый родъ окачествованія бытія — въ звукахъ, краскахъ, словѣ, въ игрѣ свѣта и тѣней; особый родъ постиженія и явленія полноты и радости бытія. Прославленное тѣло Спасителя не знаетъ вещности, хотя и остается носителемъ всѣхъ опредѣляющихъ свойствъ и проявленій тѣлесности. Оно внѣ пространства и времени, но по волѣ можетъ быть и въ условіяхъ пространства и времени. Тѣло можетъ быть и матеріальнымъ, но эта вещность не выражаетъ послѣдней тайны тѣла. Тѣло явленіе иное по отношенію къ духу, но не противоположное духу. Поэтому то и оказалось возможнымъ соединеніе его съ духомъ въ новомъ родѣ бытія въ человѣкѣ. Основнымъ опредѣляющимъ въ наукѣ о человѣкѣ должно быть не понятіе духа и не понятіе тѣла въ ихъ раздѣленности, а понятіе л и ч н о с т и, какъ чуда и тайны индивидуальнаго несліяннаго соединенія двухъ природъ такъ, что онѣ изначала даны во взаимной связанности, во взаимной опредѣленности. Личность въ своей индивидуальности — и по содержанію и по формѣ — потенціально предопредѣлена этимъ взаимодействующимъ и взаимоопредѣляющимъ сочетаніемъ даннаго тѣла и даннаго духа. Въ человѣкѣ, какъ личности, двухъ изначально окачествованъ тайной ипостаснаго единенія съ тѣломъ, тѣло преобразовано силою воплощеннаго въ немъ духа.

Съ этимъ связана важная и существенная особен-

ность духовной жизни человека. — Всякое проявление духовной жизни человека, — будь то познание, чувство, узнание, — непременно связано съ функцией отъ-лесниванія. Сіяющая красота, чистѣйшая духовность можетъ стать силой, питающей человека, создающей его духовный міръ не иначе какъ чрезъ созерцаніе ея «въ стройности», «зримости», «слышимости», «обоняемости» и т. д. Въ этомъ смыслѣ она навсегда пребудетъ для насъ тѣлесностью. Тайновидцы и художники духовной жизни, съ которыми Богъ бесѣдовалъ, какъ съ друзьями своими, свидѣлствуютъ о «свѣтѣ фаворскомъ», объ «озареніяхъ», о «сладоухоуханной». Всѣ показанія опыта духовной жизни убѣдительно говорятъ о зримости, свѣтообразности, звукообразности, сладости чистѣйшихъ созерцаній духовности, говорятъ о неизбѣжности функции отълесниванія во всѣхъ откровеніяхъ, сіяніяхъ духоносности. Въ этомъ вѣковомъ и неизмѣнномъ опытѣ нельзя видѣть только «метафоры», «антропоморфизмы», видѣть только скудость и несовершенство человѣческихъ символовъ. Стояніе въ красотѣ небесной не можетъ быть инымъ, какъ отълесниваніемъ сіяній духовности. Функция отълесниванія собственно впервые дѣлаетъ для человека возможнымъ всякое взаимоотношеніе съ иными мірами, впервые открываетъ для человека иное бытіе, какъ бытіе взаимодействующее съ человекомъ. Она дѣйствуетъ въ двухъ направленіяхъ — человѣческій духъ, соприкасаясь съ инымъ бытіемъ, неизбежно «зритъ», «слышитъ», «обоняетъ», словомъ объективируетъ духовное бытіе въ образахъ тѣлесности и требуетъ дальнѣйшихъ воплощеній этихъ отълесненныхъ узрѣній, стремится къ новому какъ бы уплотненію тѣлесности, въ художественномъ образѣ, — въ мысли, въ звукахъ и т. д. Всякое творчество — художественное, научное, вся полнота культурнаго творчества восходитъ къ этой неустранимой тайнѣ потребности двойной объективации, вытекаетъ изъ нея. Человекъ потому и является царемъ, разумомъ и великимъ первосвященникомъ міра, что почтенъ святымъ даромъ отълесниванія чистаго духа,

являемости его матеріи и обратно — даромъ пресуществленія матеріи, пробуждеія дремлющихъ въ ней началъ духа и божественной красоты.

Молитва — въ узкомъ, привычномъ употребленіи слова — имѣетъ ту же природу и смыслъ, какъ и всѣ другія обьективирующія восхожденія человѣческаго духа къ Богу. Даже «умопостигаемыя» высоты молитвы «земныхъ ангеловъ и небесныхъ человѣковъ» онтологически и феноменологически остаются состояніями, когда истончается, но не прекращается дѣйствіе функціи отѣлесниванія. Молитва, будучи окачествованнымъ — въ «свѣтѣ», въ «теплотѣ», въ «радости» — стояніемъ предъ Богомъ, неизмѣнно ищетъ и дальнѣйшаго отѣлесниванія. Она требуетъ выраженія, закрѣпленія въ с и м в о л ѣ, — будь то слово, молніеносный знакъ дословеснаго или вышесловеснаго мышленія, когда мгновенное переживаніе «знакомости» символизируетъ сложную и содержательную систему. Великое преимущество молитвы — такъ какъ она дана въ ея высшихъ проявленіяхъ въ «умномъ дѣланіи» — не въ томъ, что она свободна отъ функціи отѣлесниванія, а въ томъ, что она менѣе угрожаема въ отношеніи возможности ослабляющаго и соблазнающаго вліянія проявленій продолжающейся — «уплотняющей» — обьективизаціи узрѣній. Образы ея обьективизацій — слово, «знакомость», «логарифмъ мысли» — суше, строже и въ этомъ смыслѣ безсильнѣе, бездѣйственнѣе. «Умная молитва» въ своей отѣлеснивающей функціи меньше связана со всей цѣльностью человѣческаго существа, и поэтому, она прагматически удобнѣе. Но въ силѣ и ея слабость — она н е д о с т а т о ч н а сама по себѣ. Она требуетъ восполненія и предполагаетъ его въ богатствѣ и цвѣтеніи формъ Богообщенія, знающихъ и вмѣщающихъ многообразіе формъ отѣлесниванія. Ближайшее восполненіе она получаетъ въ «многоочитой» молитвѣ церковной. Церковь въ богослуженіяхъ, обрядахъ, культовыхъ дѣйствіяхъ — глядитъ къ Богу и въ Бога всѣмъ многообразіемъ образовъ и содержаній человѣческаго духа — словомъ, звучаніемъ, ритмомъ, пѣвучестью линій, красками. Обряды,

пѣніе, ритмъ богослуженій, многоцвѣтная многообразная красота храмовъ — отѣлесненное уплотненіе узрѣній красоты иного міра — не случайный моментъ, не слѣдствіе человѣческой немощи и несовершенства, а внутренній изначальный законъ человѣческаго духа, раскрытіе его онтологіи.

Когда нарушается живое ощущеніе глубочайшей связи многообразія Богоузрѣній, Боговосхожденій съ цѣлостной полнотой и многовидностью ихъ выраженій, начинается господство ложнаго спиритуализма прежде всего въ молитвѣ, начинается распадъ цѣлостной правды духовной жизни. Тогда, вмѣсто праведной дифференціаціи постепенно возникаетъ несправедливый распадъ и противоборство «сферъ культуры», ихъ обособленіе, возникаетъ автономія каждой изъ нихъ. «Секуляризація культуры» неизбежно должна была возникнуть и развиваться прежде всего и больше всего въ протестантизмѣ. Однако, какъ это ни странно прозвучитъ, но можно сказать, что принципиальный дуализмъ, въ отношеніяхъ между религіей и культурой, признаніе культурнаго творчества дѣломъ только и чисто человѣческимъ, духовно гораздо менѣе угрожающъ, чѣмъ аскетически-утилитарное «допущеніе» культуры, когда она «явно принимается, тайно проклиняется». Въ первомъ случаѣ секуляризація культуры раскрывается какъ трагическій разрывъ цѣлостности, источающій, мучающій, но не растлѣвающій до конца жизни духа, сохраняющій силы для выздоровленія. Во второмъ — процессъ, протекая менѣе бурно, оказывается болѣе страшнымъ и безнадежнымъ, такъ какъ ведетъ къ тонкому и глубокому взаимootравленію. Односторонній аскетизмъ, въ которомъ сладость духовнаго подвига порождаетъ внутреннюю прогорклость культуры, такъ какъ она для аскетизма въ концѣ концовъ все же только «міра мятежъ и суета», не отвергая, тихо удушаетъ и разлагаетъ ее. Но разложивъ культуру, утвердивъ міроотреченный путь, какъ единственный путь спасенія, аскетизмъ самъ въ побѣдѣ истощается и внутренне обезпложивается, оказывается только чернымъ лучемъ. Существуетъ таин-

ственная и, конечно, не случайная связь между высотой, цвѣтѣніемъ, полнотой культуры вообще, церковной въ частности и между расцвѣтомъ, силой и содержательностью монашески — аскетическихъ путей. Монастыри особенно умножаются, растутъ и цвѣтутъ не въ эпохи паденія, умаленія общей культурной жизни народа, націи, страны, а въ эпохи подъема, полноты творческаго раскрытія общекультурной жизни. Отрицая культурное творчество, какъ равночестный и равносильный путь спасенія, соблазняясь (а особенно — соблазняя) о культурѣ, односотронній аскетизмъ изсушаетъ таинственные глубины, питающія и оживляющія его, совершаетъ двойную растрату творческихъ силъ и заграждаетъ пути для желающихъ «войти въ царствіе». Вмѣсто «монаховъ» появляются «монашествующіе», резонерствующие и притязательные хранители «единственно-достовернаго» и «православнаго» метода спасенія, имѣющаго видимость пути спасенія, но изсушившаго, убившаго силы жизни, таинственно его питавшія, а потому безплоднаго, но выдающаго свое безплодіе за полноту и норму. «Народъ Божій», родъ христіанскій подлинно спасается только тогда, когда молитва хранитъ многоцвѣтность и многоглѣбучесть своихъ крыльевъ, когда художественное созерцаніе, научное творчество, все богатство содержаній жизни человѣческаго духа не убито притязательнымъ «недобрымъ» взглядомъ односторонняго аскетизма въ своемъ основномъ значеніи такого же первообраза молитвы, какъ и безстрастное созерцаніе въ безмолвіи умнаго дѣланія.

**

Второе крыло восхожденій къ Богу, безъ котораго нѣтъ духовнаго роста, — покаяніе. Покаяніе — сердечная расплавленность, благодатная воспріимчивость, прозрачность человѣческаго существа для лучей вѣчности, взрыхленность сердечныхъ глубинъ для сѣва Божіей пшеницы — есть и необходимая личная настроенность и вмѣ-

стѣ уже совершающаяся переплавка человѣческаго существа въ огнѣ небесныхъ касаній.

Покаяніе — *μετανοία* — перемѣненіе, преложеніе въ иной порядокъ, въ иной строй духа, жизни. По слову св. Іоанна Богослова «Всякій дѣлающій грѣхъ дѣлаетъ (и) беззаконіе; и грѣхъ есть беззаконіе» «*πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*» (I Іоан. 3, 4). Грѣхъ есть уклоненіе отъ закона, извращеніе чина (*τάξις*), правила (*κανὼν*), правды бытія, выпаденіе изъ того достоинства, которымъ почтено было тварное существо.

Первый грѣхъ — грѣхъ Денницы, Люцифера былъ нарушеніе чина, живой красоты соразмѣрности, іерархичности міровъ въ любви... «Ангеловъ не сохранившихъ своего достоинства (своего «начала» (*τὴν ἐωυτῶν ἀρχήν*), но оставившихъ свое жилище соблюдаетъ въ вѣчномъ мракѣ (Іуд. I, 6). Грѣхопаденіе прародителей было тоже беззаконіемъ, вѣрнѣе, противозаконіемъ (*ἄνομια*), преступленіемъ противъ «чина», назначенія человѣка въ іерархіи тварей. Поэтому и дѣло искупленія осуществляется чрезъ возстановленіе въ прежнемъ, чрезъ «воображеніе», — усвоеніе образа, *εἰκόνα* первоначальной, первозданной красоты («доброты»). Грѣхъ всегда хаотиченъ, чинопожирателенъ, всегда акосмиченъ. Возстановленіе, искупленіе, поэтому всегда и неизбежно совершается чрезъ преодоленіе хаоса въ себѣ, чрезъ притупленіе жала грѣха въ данной личностной живой точкѣ бытія, всегда космично, Покаяніе — *μετανοσία* — прежде всего признаніе неправды, глубокое и дѣйственное чувство искаженія правды того чина тварности какимъ почтилъ меня Создавшій мя. Поэтому то оно и есть возвращеніе въ себя, обращеніе къ Отцу, какъ ввѣрившему мнѣ для творческаго храненія и воздѣлыванія рай моего таланта, моего призванія. Въ покаяніи сравненіе себя въ недолжномъ, въ извращенномъ съ сіяніемъ первообразной красоты, исторгаетъ плачь объ утратѣ, растленіи этой красоты, зоветъ преодолѣть осознанное беззаконіе. Но это есть только — отрицательная характеристика покаянія — отрицательная; потому что здѣсь все еще «не», только отрицательное видѣ-

ніе себя во грѣхѣ, какъ состояніе нарушеній, извращенія чина своей тварности, только плачъ и сердечное сокрушеніе о себѣ, какъ находящемся въ «беззаконіи».

Возражающее, спасающее покаяніе должно имѣть и дѣйствительно имѣетъ и свое у т в е р ж д е н і е. Слезы благодатнаго покаянія — всегда горячи, какъ какъ согрѣты огнемъ надежды на **возстановленіе**, на **явленіе въ жизни въ дѣйстви** всей правды Божіей о мнѣ. Покаяніе въ своемъ положительномъ содержаніи является трудомъ надъ осуществленіемъ моего чина въ мірѣ, задачей раскрытія моего призванія, какъ плода и увѣренія покаянія... Покаяніе, поэтому, есть не только плачъ и сокрушеніе, но вмѣстѣ и вѣчное чудо утвержденія чина тварности. Покаяніе не только смиреніе, но одновременно и неизбѣжно есть и дерзновеніе, признаніе соразмѣренности, соравночестности твари — по благодати и любви Творца — съ Богомъ. Въ огнѣ слезъ покаянія, въ кипящей радости безмѣрности призванія грань безконечности и несоизмѣрности твари и Творца, премірности Бога не снимается, но не дѣйствуетъ. Здѣсь открывается новая ступень покаянныхъ восхожденій — покаяніе открывается, какъ радостный плачъ и свѣтлое сокрушеніе ненасытимой любви.

Чудо Божественнаго снисхожденія, вольнаго самоограниченія, положившаго рядомъ съ собой тварное бытіе — пыль и прахъ по своему происхожденію, но призванное къ **Богоравенству**, — рождаетъ огонь отвѣтной ревнующей любви. Сила и законъ всякой любви — быть такимъ, какъ Любимый, «единосущіе съ любимымъ». Но чѣмъ пламеннѣе любовь, чѣмъ ненасытимѣе божественное желаніе единосущія съ любимымъ, тѣмъ рѣшительнѣе голосъ ревности, безмѣрнѣе требованіе полноты уподобленія любимому, тѣмъ живѣе, огненнѣе окаяніе себя, какъ безконечно далекаго отъ вождѣннаго единенія съ любимымъ. Слезами восторга, радости и вмѣстѣ слезами ненасытимаго, окаявающего себя смиренія кипитъ, плачетъ духъ, потому что всей остротой зрѣнія живущихъ на вершинѣ видитъ, что радость свершеній восхожденій не имѣетъ предѣла, т. е. съ каждымъ новымъ движеніемъ открываются все но-

выя, все чудеснѣйшія дали красоты. Въ сравненіи съ безмѣрностью дара чина тварности, призванія твари всякая ступень восхожденія есть неосуществленность, неявленность твари въ полнотѣ Божьяго опредѣленія о ней.

Тварь такъ возлюбившая Творца — а только такая любовь и заслуживаетъ наименованія любви — вмѣняетъ себя въ грѣхъ въ «беззаконіе» самую невмѣстимость для нея безмѣрности дара. зрѣть себя несовершенной, грѣшной по животворному смиренію ненасытимой ревности любви. Обѣ безпредѣльности **п о л о ж и т е л ь н а г о** раскрытія покаянія — дерзновенное утвержденіе сопризванности, соравночестности твари съ Творцомъ и постоянное окаянiе себя въ своемъ несовершенствѣ, въ своей **и н а к о в о с т и** Ему, отрицаніе себя, готовое въ предѣлѣ самоуничтожиться — должны быть антиномически сопряжены между собою. Вторая безпредѣльность покаянія дается позднѣе, есть новое и совершеннѣйшее восхожденіе по пути Божественному, но она **д ѣ й с т в е н н а**, **с п а с и т е л ь н а**, только при живомъ стояніи въ полнотѣ тварнаго дерзновенія. Иначе овладѣваетъ соблазнъ «Богомъ прельщенности», соблазнъ нирваны. Въ таинственные ночи таинственныхъ Богоисканій, чудесныхъ Богозрѣній, человѣческое естество трепещетъ въ сладости предѣльной радости и силы. Человѣкъ можетъ не вынести сладости этихъ таинственныхъ касаній и, отказавшись отъ неотмѣняемой правды своей тварности, можетъ возжелать стать ничто въ великомъ **Все**, можетъ возжелать уничтоженія, какъ послѣдней тайны и смысла бытія, можетъ, обезсилѣвъ въ сладости Божественной нирваны, утвердить «ничто», какъ предѣлъ, и погибнуть.

Путь таинственной ночи, когда Іаковъ боролся съ Богомъ и побѣдилъ Его, сталъ Израилемъ (**Богоборцемъ**) — таинственный и радостно-страшный путь каждой твари въ ея встрѣчахъ съ Богомъ. Истаевая, исчезая въ сладости несказанной Богокасаний, Іаковъ, отнынѣ Израиль, въ тайнѣ невыразимаго дерзновенія утвердилъ правду и силу своей человѣчности, ревнующей о вѣчной правдѣ своего чина тварности наряду и подлѣ съ Богомъ, и оказался до-

стойнымъ того, чтобы отъ него по плоти произошло Воплощенное Слово.

Антиномическія безконечности пути покаянія во всей своей силѣ могутъ быть пройдены и проходятся только въ творчествѣ. Вершины «умнаго дѣланія» знали это и свое знаніе выразили и закрѣпили въ наименованіи пути восхожденія къ БОГУ «Художествомъ», и «филокаліей» красотою биемъ.

**
*

«Въ заботахъ суетнаго свѣта
Онъ малодушно погруженъ,
Молчитъ его святая лира,
Душа вкушаетъ сладкій сонъ,
И межъ дѣтей ничтожныхъ міра,
Быть можетъ, всѣхъ ничтожнѣй онъ»...

Хладный сонъ души поэта (не въ литературномъ смыслѣ, а въ смыслѣ *poētis* (творецъ всякій) тонокъ, тревоженъ. Даже во снѣ духъ знаетъ о неправдѣ этого сна, неуспокоенно тоскуетъ о мірѣ иномъ, горнемъ. Безмолвными воздыханіями, непонятной тревогой онъ будитъ, обличаетъ поэта, свидѣтельствуешь объ *ἀν'ρμα*, о беззаконіи его внутренняго міра; постояннымъ томленіемъ зоветъ къ очищенію, къ «воображенію» въ древнюю красоту, влечетъ къ *μετανοία*, къ дѣятельному покаянію. Конечно, все это можетъ разрѣшиться только въ чисто натуральномъ порывѣ, въ натуральномъ экстазѣ вдохновенія. Поэтъ можетъ не узнать Призывающаго его, измѣнить Ему. Но возможность такого исхода, разрѣшенія не исчерпываетъ всего, что дано въ мірочувствіи поэта;

«Возстань, пророкъ, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моею,
И обходя моря и земли...

Глаголомъ жги сердца людей»... не менѣе возможный и утверждаемый какъ желанный и должный исходъ. Нату-

ральное волненіе и смятеніе тогда раскрываются какъ два крыла аскезы, претворяются въ молитву и покаяніе. «Помилуй мя, Боже» — вѣчное по своей всечеловѣческой правдѣ и поэтической глубинѣ выраженіе очистительнаго огня покаянія — потому такъ глубоко и всепроникающе, что именно поэтическое созерцаніе, созерцаніе въ живыхъ образахъ, восхожденіе отъ образа и черезъ образъ къ «чину», къ своему достоинству, а отъ него — къ живой красотѣ и правдѣ Бога, растопляющей бездны сердечныя, исторгающей горячія и чистыя слезы покаянія и радости очищенія — создало эту проникновенную пѣснь человѣческой немощи, любви и надежды.

Феноменологія и онтологія молитвы и покаянія свидѣтельствуютъ, что оба крыла восхожденій къ Богу въ опытѣ «софійнаго дѣланія» не только могутъ сохранить свои основныя черты и силу, но пробудить и раскрыть такія глубины человѣческаго существа, какія остаются внѣ пути Боговѣдѣнія по типу отъединенія отъ міра, по типу классической аскетики.

Если творчество до сихъ поръ еще не утверждено въ своемъ достоинствѣ столь же дѣйствительнаго и праведнаго пути спасенія, какъ и путь классическаго отреченія отъ міра, то причины этого лежатъ не въ порочности творчества и не въ невозможности для него по природѣ стать путемъ спасенія.

По своей природѣ оно можетъ быть и молитвой, и покаяніемъ — путемъ къ спасенію. По своему же значенію въ жизни міра и роли въ дѣлѣ спасенія міра оно должно быть утверждено, какъ достойный путь спасенія.

**

Мы склонны преувеличивать праздничный, заключительный моментъ творчества — моментъ завершенія, радости воплощеній. Трудный и подвижническій путь, предуготовляющій рожденіе новой отѣлесненной красоты, остается тайной художника, творца. Тайна творенія, рожденія новаго неизбежно и неизмѣнно сплетена съ пред-

чувствіемъ гибели, съ хожденіемъ по краю бездны смертныя. Подлинное творчество всегда, какъ свѣжая рана въ сердцѣ, всегда смятеніе, распадъ всего духовно-тѣлеснаго состава человѣка. Это не образъ, не красивое слово, а суть страшнаго и преславнаго таинства творчества. Творецъ въ извѣстномъ смыслѣ не человѣкъ. Онъ живетъ странной и истощающей, двоящейся жизнью. Всѣ живутъ болѣе или менѣе цѣлостной жизнью, цѣльно отдаются непосредственности муки, радости, боли. Одинъ онъ обреченъ, т. к. въ дарѣ творчества есть нѣчто сверхлично-принудительное, не только жить, но и наблюдать. Въ мукѣ творческаго взгляда разламывается жизнь, распадается душа, исчезаетъ цѣлостность бытія. Духъ творца долженъ пройти черезъ искаженіе, чрезъ смертную агонію двойного бытія, двоящагося зрѣнія, чтобъ въ грядущемъ актѣ творчества родилось новое, умножающее, обогащающее цѣнность и полноту бытія.

Игриво-шутливое наименованіе «жрецъ искусства», — «жрецъ науки» полно трагическаго содержанія — творчество есть подлинное и несомнѣнное жреческое служеніе. На «алтарѣ» науки, искусства сущностно и истинно распинается живое и любящее человѣческое сердце, распинается черезъ страшный даръ, врученный человѣку, какъ его судьба, призваніе, распинается во имя Бога для служенія всему міру.

Изъ всѣхъ видовъ человѣческаго служенія путь творчества въ широкомъ смыслѣ этого слова, путь созданія культурныхъ цѣнностей, есть въ своей онтологіи путь наиболее христіанскій, Христовъ, такъ какъ и высшій образъ его и увѣреніе правды и силы этого пути — Агнецъ Божій, распятый на Голгофѣ за грѣхи міра и въ третій день воскресшій.

Нужно со всей силой раскрыть и религіозно утвердить онтологическій смыслъ и значеніе человѣческаго творчества. Въ творествѣ и черезъ творчество совершается борьба за природный міръ: онъ или освобождается изъ-подъ власти демоновъ, или же по новому — окончательно и безнадежно отдается во власть князя міра

сего. Вдохновенная острота глаза помазанных на царство въ творчествѣ видитъ скрытое отъ дюжиннаго взгляда, подлинно **р а с к р ы в а е т ъ** сущее. Бытіе черезъ творчество перестаетъ быть плоскостнымъ, двухмѣрнымъ, осуществляетъ Божественную глубину, являетъ таинственную безмѣрность замысла міра. Творчество довершаетъ, обогащаетъ бытіе, преображаетъ его.

Чрезъ подобіе пути Голгофскаго, чрезъ таинственную жертву смерти въ самоистощаніи, въ томленіи Богомъ даннаго таланта, творчество высвобождаетъ изъ подъ покрыва мертвенности и косности живую красоту, разлитую въ глубинахъ міра, разрѣшаетъ нѣмоту и слѣпоту духовъ жизни, подчиняетъ хаотическую встревоженность стихій міра силѣ «мѣры и числа», и, преображая, спасаетъ міръ. Крестная смерть и Свѣтлое Воскресеніе Спасителя открыли человѣку доступъ къ славѣ и силѣ первозданной красоты, и человѣкъ долженъ дѣйствительно проповѣдать спасительность крестныхъ страданій и славу Воскресенія **в с е ѣ т в а р и**, явленно засвидѣтельствовать въ безуміи бунтующаго хаоса побѣду жизни надъ смертью, чина, закона надъ тлѣніемъ, распадомъ, долженъ раскрыть преображающую силу Воскресенія Христова во всемъ мірозданіи. Въ молитвѣ водоосвященія есть прошеніе о томъ, чтобы наитіемъ Св. Духа были изгнаны, гнѣздящіеся въ водахъ демоны. Въ праведномъ творчествѣ творецъ дѣйствуетъ какъ экзорцистъ, «изгонитель» демоновъ, гнѣздящихся въ глубокихъ водахъ океана жизни. Онъ обладаетъ властью освящать и преображать глубины бытія дѣйствіемъ и наитіемъ огненной свѣтлости Пресв. Духа. Иное дѣло пользуется ли онъ ею и какъ пользуется. Преображеніе міра въ творчествѣ можетъ и должно быть таинственнымъ погруженіемъ стихій міра, всего бытія въ очистительныя воды св. крещенія во имя Отца и Сына и Св. Духа. Спасеніе міра совершается и чрезъ чудное таинственно – благодатное обоженіе человѣка въ «умномъ дѣланіи» и чрезъ обоженіе возвращеніе міра къ Богу въ «софійномъ дѣланіи», возводящемъ все бытіе къ «первому блаженству».

Преображеніе міра чрезъ творчество и въ творчествѣ

послѣ смерти и воскресенія Христова есть осуществленіе первосвященническаго и царскаго служенія Христа. Даръ творчества есть осуществляемая чрезъ человѣка сила, спасающей міръ благодати Божіей. Поэтъ, ученый, художникъ, музыкантъ, педагогъ, инженеръ, всѣ, кто съ добрымъ сердцемъ и во имя правды Божіей трудятся въ міръ и надъ міромъ подлинно и существенно призваны къ священнодѣйствию во «внѣхрамовой», міровой литургіи, гдѣ на пламенномъ алтарѣ человѣческаго сердца, томимаго божественной жаждой, отѣлесниваемой, являемой красоты, плоть міра существенно и преискренно предпреосуществляется, предпретворяется въ плоть новаго неба и новой земли, въ плоть грядущаго во славѣ Царствія Христова.

Культурное творчество (въ широкомъ смыслѣ, включая сюда все многообразіе творческихъ преобразующихъ міръ дѣятельностей человѣка) д. б. понято со всей религіозной серьезностью значительностью **домостроительнаго** долга, связаннаго съ нимъ.

Нечувствіе, ослабленіе **з н а н і я** этого глубочайшаго и основного смысла творчества, забвеніе его тайнодѣйственнаго значенія и силы оказывается **р о к о - в ы м ъ** и для Церкви Христовой и для міра, становится умаленіемъ, и даже похуленіемъ силы и дѣйствія Голгофской жетрвы, оставленіемъ во тьмѣ того, что должно быть причастно свѣта Христова Воскресенія. Теургическій смыслъ «тайное видѣніе и тайное дѣйствіе» творчества всегда былъ вѣдомъ и самимъ служителямъ творчества. «Магъ», «чародѣй» «волшебникъ» для насъ — пустыя слова, но за ними стоитъ, обличающій насъ, религіозный смыслъ. Легкомысленное касаніе великой тайны, — недостойно христіанъ и теократическаго замысла церкви. Глубочайшій **х р и с т о ц е н т р и ч е с к і й** характеръ творчества долженъ быть осознанъ нами, освященъ и просвѣщенъ Церковью. Оно должно быть понято какъ харизматическій даръ пророчества, въ самомъ пророчествованіи уже созидающаго предрекаемое и грядущее, какъ благоданное явленіе онтологической и онтологизирующей проповѣди о Христѣ, умершемъ за спасеніе міра и совос-

кресившимъ его съ собою. Жреческое служеніе можетъ быть и бываетъ и идолослуженіемъ, можетъ быть и источникомъ г и б е л и и своей и другихъ. Но это не можетъ опорочить изначальной, благой, Христовой природы творчества. Путь творчества субъективно неустроенъ...
чества.

III.

Преображеніе міра не можетъ быть актомъ механически-магическимъ. «Демоны глухонѣмые» природнаго, падшаго, непросвѣщеннаго бытія, самоутверждаясь въ своей нѣмотствующей, хаотической косности, противоборствуютъ всякому стремленію запечатать безумную безмѣрность, всякому движенію связать бездну славнымъ и страшнымъ именемъ Христа, стремятся сами овладѣть сердцемъ связывающаго, увести его въ мракъ великой ночи. Соблазнъ демоновъ, гнѣздящихся въ стихіяхъ міра, входитъ въ душу творца, какъ искушеніе, какъ прелесть.

Богозрѣніе, какъ послѣдняя цѣль и вмѣстѣ руководственная, спасительная сила творчества, легко можетъ подмѣниться **духозрѣніемъ**, обожествленіемъ низшаго бытія, можетъ ограничиться, даже удовольствоваться «красивостью», безцѣльнымъ любованіемъ виѣшними покровами, остановиться на «функціональной связи зеркальных миражей». Смыслъ творчества можетъ быть воспринять и утвержденъ только какъ безконечность игриваго и играющаго стремленія къ красотѣ, къ истинѣ, добру, превратиться въ своеобразный донъ-жуанизмъ, когда самая игра многообразныхъ эмоцій, связанныхъ съ творческимъ вдохновеніемъ, — исканіе истины безъ желанія найти ея, — становится самоцѣлью, и **узрѣніе** и **видѣніе** творца не влекутъ за собой подвижническаго труда надъ воплощеніемъ ихъ въ жертвѣ служенія преобразенію міра.

Сердце въ вольномъ подвигѣ должно изжить, препобѣдить всѣ соблазны и искушенія. Достигнувъ черезъ борьбу личной свободы, оно призвано въ творческомъ актѣ освободить, плѣненную правду и красоту отъ чаръ власти

демонизма, укротивъ мятежъ стихій, связавъ ихъ именемъ Божіимъ, и возстановить древній праведный ликъ бытія; Творчество есть вѣчная и страшная борьба съ духомъ призрачнаго бытія, съ голосами «родимаго ночного хаоса», удлиненіе воскрылій золотого покрова дня, простертаго надъ бездной вѣчнаго молчаливаго мрака.

Творчество прерывно. Состояніе вдохновенія озаренія, когда съ чудесной легкостью снимаются покровы бытія, чередуются съ унылостью упадка, сломленности и даже какъ бы сломанности крыльевъ души, когда какъ будто бы ничто не можетъ нарушить «хладнаго сна». И то, и другое какъ будто бы дано какъ нѣчто, приходящее въ душу художника извнѣ, какъ нѣкій рокъ, настагающій его «Пока не требуетъ его къ священной жертвѣ Аполлонъ, душа его вкушаетъ хладный сонъ... Но лишь божественный глаголъ до слуха чуткаго коснется, душа поэта встрепенется»... Этотъ «роковой характеръ» «внезапныхъ» осѣненій вдохновенія, капризныхъ оскудѣній творческой силы рождаетъ искусительный соблазнъ признанія художественнаго служенія м е д і у м и ч е с к и м ъ. Все дается «даромъ», не связано съ личнымъ трудомъ, подвигомъ, не требуетъ созидательнаго и упорнаго труда надъ устроениемъ своего духа, надъ совершеніемъ своего спасенія. Соблазнъ «вдохновенія», соблазнъ «магическаго пифизма» ведетъ на путь духовной лѣности. Пренебреженіе долгомъ труда надъ своимъ совершенствованіемъ, очищеніемъ, есть начало смерти, разложенія, скольженія къ гибели. Духъ становится не воспріимчивымъ, нечувствительнымъ, къ льющемуся чрезъ вдохновеніе свѣту, безсиленъ раскрыть то, что ему дано. Пораженное въ истокахъ творчество, скудѣетъ, блѣднѣетъ, не освобождаетъ, а томить душу.

Не должное — безъ аскетическаго блюденія, — лѣностное отношеніе къ дару пожираетъ свободу, превращаетъ одареннаго въ медіума, одержимаго низшими безконечностями духовнаго бытія, въ существо — въ предѣлѣ — мучимое бѣсами. Творецъ становится только магомъ, творчество — заклинаніемъ. Вызванные къ бытію при-

зраки устремляются на немудрую душу, не оградившую себя крестомъ подвига, и овладѣваетъ ею. Знаніе объ угрозѣ гибели, — даже проникновенное видѣніе, пророческое видѣніе распада чужой души, не спасаютъ, не ограждаютъ. А. Блокъ съ поразительной силой проникъ въ тайну сумасшествія Врубеля, но самъ въ концѣ концовъ оказался зачарованнымъ, сталъ плѣнникомъ обманныхъ видѣній.

Основная трагедія всякаго творчества въ томъ, что творчество призвано быть деміургомъ, вторымъ творцомъ, довершающимъ и восполняющимъ, начатое Творцомъ всѣческихъ, но пока оно не становится послушаніемъ Христу, всѣ попытки раскрытія этого основного назначенія творчества неизбѣжно остаются утопичными. Безжественныя, вышечеловѣческія задачи и цѣли оно пытается осуществить только человѣческими силами, оно остается натуралистическимъ тамъ, гдѣ, восполняя, и укрѣпляя, и просвѣтляя естественныя, натуральныя силы, должны уже дѣйствовать и силы благодатныя; оно остается только мантикой тамъ, гдѣ уже мѣсто пророческому служенію.

IV.

Творчество ждетъ и ищетъ цѣломудрія — соединенія даннаго ему благодатнаго дара пророческаго и жреческаго служенія съ Богомысліемъ и праведнымъ устроеніемъ духа, требуетъ полноты Христовой мудрости. По своей природѣ оно открыто для аскетическаго овладѣнія и есть аскетизмъ, но иного рода, чѣмъ традиціонный аскетизмъ «умнаго дѣланія».

Можетъ быть и должно быть своеобразное «послушничество» на путяхъ творчества, путь врученія себя «старцу». Древность знала и чувствовала это внутреннее сродство пути творца съ путемъ инока. Исторія искусства, философіи, исторія естествен. наукъ сохранила для насъ живыя преданія о возникавшихъ вокругъ великихъ мастеровъ того или иного дѣланія объединеніяхъ «учениковъ», желавшихъ подъ водительствомъ «мастера» пройти курсъ послушанія, соприкоснуться съ тайной восхожденій

къ красотѣ, истинѣ, служенію имъ. Братства «учениковъ» были своеобразными «общежительными монастырями», гдѣ черезъ опытъ мастера тайновидца учились аскезѣ узрѣній, методу работы, техникѣ воплощеній, учились смирять себя, отрекаться отъ лучшаго во имя совершеннѣйшаго, шли путемъ филокаліи.

Элементы аскетизма, какъ пути самоустроенія, жертвы случайнымъ и гибнущимъ во имя вѣчнаго и нетлѣннаго какъ бы предзаложены въ душѣ подлинныхъ создателей всяческихъ цѣнностей. Путь аскетизма не только заданъ, но и данъ, какъ неустрашимый моментъ сложнаго и трагически многотруднаго пути творца, и сила аскетизма — показатель степени таинственного обреченія, жертвеннаго принятія дара посвященія, дара своего служенія. Но спасается тотъ, кто приметъ тайну и возлюбитъ свой путь, какъ путь вольнаго креста слѣдованія Христу и неустаннаго дѣланія. Не можетъ грѣшное, неустроенное сердце человѣческое видѣть Бога и остаться живымъ. «Богомъ посвѣщенные», Богомъ избранные творцы и создатели в и д я т ь Б о г а, хотя и не всегда умѣютъ называть, не всегда Ему служатъ. Поэтому то въ непонятной тоскѣ смертной муки и мятутся послѣ таинственныхъ Богоприближеній, переживаемыхъ ими въ ужасѣ и мракѣ творческихъ постиженій. Въ безуміи легкомыслія, кажущагося веселія, изступленнаго глумливаго буйства, опьяненія надѣются приглушить, притупить, посѣтившую сердце тоску трагической раздвоенности, изжить муку духовной неустроенности. Порхающее легкомысліе, «язычески радостное пріятіе жизни», «художественная богема», сопровождающая иногда творчество, есть, если это только не поза, трагическая духовная безпомощность, когда сердце знаетъ глубину и неутолимость своей боли и не понимаетъ природы ея, не обыкло духовно вѣрно «компенсировать» за сладкій и страшный даръ вдохновеній.

**

Въ аскетикѣ «умнаго дѣланія» огневая напряженность ищущаго истины духа преодолеваетъ верхнія содержанія

жизни сердца, чтобы дойти до вѣчной жизненной основы — образа и печати Божіей въ себѣ, чтобы, достигнуть «малаго свѣта» въ сердцѣ, чрезъ него взойти къ «великому свѣту» Божественнаго бытія. Въ «софійномъ дѣланіи» — огневая напряженность сердца, призваннаго разрѣшить нѣмоту міра, умножить полноту бытія, въ земныхъ звукахъ соприкоснуться съ тайной космической херувимской пѣсни, проходить черезъ наружныя облаченія, двусмысленныя личины красоты, черезъ мятущуюся напряженность кипящихъ стихій и силъ — «духовъ жизни», просвѣтляетъ ночь таинственного родного первозданнаго хаоса, зреть и являетъ вѣчныя «идеи», соприкасается съ океаномъ божественнаго свѣта, храпящаго и питающаго все бытіе...

Труденъ, славенъ и плодоносенъ первый путь, но не менѣе плодоносенъ и значителенъ и второй. Онъ предполагаетъ и требуетъ великаго и цѣломудреннаго воздержанія, и самъ есть путь сіяющей мудрости Боговѣдѣнія. Традиціонная аскетика мыслить аскезу какъ отрывъ отъ міра. «Иди на кладбище и хвали мертвыхъ... Безмолвствуютъ... Иди и поноси мертвецовъ... Молчатъ... Когда ты достигнешь такого же безстрастія ко всѣмъ зовамъ міра, ты будешь недалекъ отъ совершенства». Аскеза раскрывается здѣсь, какъ наука о томъ, какъ погашать многообразіе жизни чрезъ вольное умерщвленіе многокрасочности и многозвучности ея въ безстрастіи, черезъ отъединеніе отъ міра, отказъ отъ непосредственнаго культурно-соціального творчества. Но этотъ путь не вмѣщаетъ другой правды о мірѣ, что міръ данъ намъ «не для поглядѣнія, а для дѣланія», для царственнаго пребыванія и для первосвященническаго служенія человѣка въ мірѣ. Въ творествѣ преднамѣченъ и раскрытъ путь, восполняющій и довершающій неполноту правды перваго пути спасенія. Сердце человѣческое не только средоточіе личной, противостоящей міру жизни. Сердце человѣческое таинственно связано со всей полнотой всеединства міра, въ немъ призывными свѣтами горятъ и всѣ основы мірового бытія, живетъ безконечность любви, слышавшей всѣ біенія космоса, вѣда-

ющей, что міръ, повинувся слову Творца, ждёт и ищетъ раскрытія, освобожденія, довершенія, вложеннаго въ него «художественнаго слова», чаётъ преображенія. Освобожденіе, раскрытіе, довершеніе приходитъ только черезъ человѣческое творчество, только чрезъ благословенный, съ именемъ Божіимъ и во имя Божіе, трудъ совершенствованія, разрѣшенія безгласія нѣмотствующаго, чрезъ явленія тайны софійности міра. Разрывая слои призрачнаго быванія, творчество открываетъ и осуществляетъ, отѣлесниваетъ безконечность океана Божественной у мн о й красоты, таинственно омывающаго корни не только человѣческаго духа, но и всего тварнаго бытія.

Путь спасенія м. б. осуществленъ и дѣйствененъ не только въ образѣ отъединенія отъ міра, но и въ образѣ наибольшей открытости духа всѣмъ цвѣтамъ, звучаніямъ, трепетамъ жизни, сліянія со всемъ *ἐν καὶ πᾶσι* — въ образѣ дивнаго творческаго экстаза — радости и муки стяженности всего бытія въ безкрайности сердца, чисто созерцающаго Бога. Путь спасенія можетъ быть цѣломудреннымъ видѣніемъ и творческимъ раскрытіемъ богатства міра, какъ сіяній и славы Божества.

Противоположность христіанина міру, сознаніе того, что не все въ мірѣ можетъ быть преображено и достойно преображенія, отдѣленіе отъ міра остается со всей и даже большей силой и на этомъ пути. Но это сознаніе принимаетъ форму не бѣгства отъ міра, не форму «монашества», а форму «иночества» — трудничества въ мірѣ и надъ міромъ, преодолевающаго власть грѣха не чрезъ отсѣченіе стихій міра, а чрезъ избирающее преображеніе ихъ.

Церковное освященіе творчества, какъ пути спасенія, восполненіе его натуральной благодати — благодатью церковной является величайшей задачей Церкви.

У.

Какъ же понять и объяснить отрицаніе этого несомнѣннаго и возможнаго пути спасенія, традиціоннымъ ученіемъ о «спасеніи».

Преобладающій, начертываемый учителями традиціонной аскетики путь Богомыслія и Богозрѣнія, слагался подъ вліяніемъ опыта классической философіи Греціи. Отцы исходили изъ убѣжденнѣйшаго утвержденія, столь характернаго для греческаго генія, что умъ, мыслительная сила является господствующей, царственной въ человѣкѣ, что въ умѣ и содержится образъ Божій. Путь «умнаго зрѣнія», «умныхъ восхожденій» къ Богу, путь стяжанія духовной жизни по типу умообразныхъ, мыслеобразныхъ обнаруженій и проявленій духа въ человѣкѣ, путь безобразнаго стоянія передъ истиною и въ истинѣ умомъ въ сердцѣ, пріобрѣтая преобладающее значеніе, фактически былъ утвержденъ единственно оправданнымъ путемъ Боговосхожденій и Богозрѣній. «Умное дѣланіе», восхожденіе къ Богу по типу дѣятельности мыслительной силы несомнѣнно включало и иные моменты — моменты эстетическихъ созерцаній, поэтическихъ вдохновеній, никогда не было только безмолвіемъ, стояніемъ чистаго ума. Безмолвное, безобразное созерцаніе было только началомъ іерархически — организующимъ, качественно опредѣлявшимъ эти состоянія высочайшихъ Богоозареній. Наряду съ нимъ дѣйствовали, питали и безконечно углубляли безтрепетное безмолвіе умнаго созерцанія совсѣмъ не безмолвные и не безобразные моменты эстетическаго радованія, поэтическаго вдохновенія — стихотворенія св. Григорія Богослова, св. Симеона Новаго Богослова, творенія св. Макарія Египетскаго и друг., достаточно убѣдительно говорятъ объ этомъ. — Но эти пути Богопостиженій меркли и отступали на задній планъ въ свѣтѣ, намѣченнаго и утвержденного основного типа опытнаго Богопознанія. Кромѣ того, чеканка путей аскезы совершалась въ эпоху, когда происходило еще естественное и провиденціальное — Богомудрое — отталкиваніе отъ эстетическаго и поэтическаго опыта Боговѣдѣнія въ язычествѣ. Естественная неполнота эстетическаго Богомыслія язычества, неустранимо только натуралистическаго, многочисленные извращенія, соблазны, прелести, роковымъ образомъ привходяшія и привходящія въ этотъ путь къ Богу внѣ благодат-

ной помощи, были признаны и объяснены какъ органическая порочность этихъ путей Богомыслия и Боговѣдѣнія.

Когда же отъ наставленій, отчеканенныхъ въ словѣ, обратимся къ жизни тѣхъ, кто явилъ святость, шель путемъ спасенія и достигъ его, становится несомнѣннымъ, что опытъ всецерковный всегда былъ шире, полновѣщнѣе, полнокрасочнѣе, господствующаго типа Боговѣдѣнія.

Въ житіи св. Макарія есть чудесная повѣсть о томъ, что когда онъ — строжайшій аскетъ — монахъ, казалось, достигъ послѣднихъ вершинъ уединеннаго подвига, сталъ во «плоти ангеломъ», и соблазнъ горделивыхъ помышленийъ подступилъ къ нему, — «есть ли въ мірѣ другой, столь много потрудившійся и столь многого достигшій, какъ я?», ему въ видѣніи были показаны двѣ женщины; заботливыя хозяйки, тихія и кроткія супруги, многочадныя родительницы, которыя въ своемъ «мірскомъ» состояніи ушли гораздо выше по пути спасенія.

Старець-подвижникъ, наставникъ и руководитель вдохновеннаго и изящнаго поэта, церковнаго писателя-публициста св. Іоанна Дамаскина — во имя испытаннаго, «господственнаго» пути, «умнаго дѣланія» — потребовалъ отъ Іоанна — новональнаго инока отреченія отъ поэтического творчества, какъ несовмѣстимаго съ «путемъ спасенія».

«Искушеніе» — умильная просьба скорбящаго инока, потерявшаго брата, объ утѣшеніи чрезъ вдохновеніе поэзіи — «соблазнило» св. Іоанна; и въ «паденіи», въ «грѣховномъ непослушаніи» св. Дамаскинъ создалъ неувядаемую красоту погребальныхъ пѣснопѣній Православной церкви. Изумительная красота и духоносность ихъ не убѣдили старца: — п р е к р а с н о, н о н е н у ж н о, н е н а п о т р е б у: нѣтъ безстрастія, нѣтъ уединенія и безмолвія, это не устроеніе, а развращеніе, паденіе духа. Лишь чудное вмѣшательство Пречистой и Преслагодословенной Богородицы Дѣвы-Маріи оправдало для св. І. Дамаскина путь поэтического творчества, какъ путь аскетическаго дѣланія, какъ равночестный съ путемъ безмолвія и «безстрастія» путь спасенія.

Столкновенія пути св. Іоанна Дамаскина съ классическимъ, вѣковымъ путемъ **тоже святого** въ части своей правды старца подъ разнообразными формами, въ измѣняющихся сочетаніяхъ и содержаніи проходятъ черезъ весь православный опытъ святости, такъ какъ онъ данъ не въ правилахъ и выводахъ — въ «Добротолюбіи» и иныхъ аскетическихъ писаніяхъ, — а въ лѣтописяхъ живой судьбы отдѣльныхъ святыхъ, еще не ставшихъ житіями, гдѣ все уже благолѣпно и завершено. Въ записяхъ Саровскаго монастыря сохранились слѣды глухой борьбы, которую пришлось выдержать св. Серафиму Саровскому, за избранный имъ путь святости. Игуменъ, монастырскіе старцы осуждали св. Серафима за отступленія, отъ начертаннаго идеала, «спасающагося инока», недобро шептались о свѣтлой широтѣ радостной, общительной любви св. Серафима къ людямъ, къ міру, къ красотѣ, наказывали его.

Слѣды этой глухой борьбы встрѣчаются на всемъ протяжении исторіи спасающихся...

Подъ покровомъ твердымъ, устоявшимся «классическаго» аскетическаго дѣланія, какъ уединеннаго Богомыслия, когда потухаетъ міръ, исчезаютъ мотивы ко всякому иному творчеству, кромѣ творенія въ уединеніи, всегда жилъ и дѣйствовалъ и иной путь праведнаго аскетизма, намѣчались ростки и иныхъ путей спасенія.

Внѣшнее господство, литературная и иная утвержденность и закрѣпленность въ церковномъ опытѣ пути аскезы, какъ пути отдѣленности отъ міра, недостаточная выраженность пути восхожденій къ Богу черезъ цѣломудренное пріятіе міра, черезъ творческое стяжаніе всей полноты бытія въ своемъ духѣ для Бога и въ Богѣ зависитъ, думается, отъ различія психическихъ типовъ представителей того и другого пути духоустроенія.

Люди типа «умнаго дѣланія», типа по преимуществу логистическаго, не знающаго полноты объективацій въ звукахъ, краскахъ, образахъ, не знающіе силы и радости непосредственнаго отѣлесниванія узрѣній духовнаго міра въ ритмѣ и формѣ, мѣрѣ и числѣ, — безсознательно и

неизбѣжно — по закону компенсаціи — ищутъ восполненія въ напряженности, устрояющей, организующей дѣятельности. Они проповѣдники и пропагандисты по преимуществу; они собираютъ и любятъ собирать учениковъ, создаютъ правила, оставляютъ наставленія, придаютъ всему, съ чѣмъ соприкасаются, свою окраску, во все вносятъ структурную четкость и законченность.

Люди типа «софійнаго», переполнены радостью созерцанія, Богоузрѣній въ полнотѣ формы и ритма, въ пѣвучести и многоцвѣтности. Они радостны радостью полноты, свѣтлы изяществомъ воплощенныхъ съ ними и въ нихъ живущихъ касаній Божественнаго свѣта. Потребности въ организаціи, въ убѣжденіи, въ борьбѣ за свое — нѣтъ, и особой нужды въ ней они не чувствуютъ. Они со свѣтлой улыбкой мудрой и благословляющей ясности проходятъ черезъ міръ. «Трава не сгибается подъ ними, цвѣты тянутся къ нимъ, какъ къ солнцу». Они принимаютъ формы и традиціи, не существу, чуждые имъ и на старомъ языкѣ говорятъ о новомъ, грядущемъ.

И. Лаговскій

ОБЪ ОБЩЕНИИ СЪ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ *).

Передъ нами ставятся два, хотя и связанные между собою, но тѣмъ не менѣе самостоятельные вопроса:

первый о признаніи законности англиканской іерархіи и

второй, болѣе обширный, объ *intercommunion* (т. е. общеніи въ таинствахъ), которое является выраженіемъ не только взаимнаго уваженія и взаимныхъ симпатій, но и духовнаго единенія.

Первый вопросъ самъ по себѣ болѣе теоретическій и при этомъ на него не можетъ быть дано окончательно - исчерпывающаго отвѣта въ этой теоретической его постановкѣ: ибо полнота благодатной жизни таинствъ дается лишь въ единеніи съ Церковью, сохранившей полноту апостольскаго наслѣдія; внѣ общенія съ Нею благодатная жизнь таинствъ, тамъ, гдѣ она даже безусловно есть, гдѣ мы должны ее признать, является уцѣрбленною, неполною; въ тѣхъ соединеніи съ Церковью — хранительницей полноты чистаго преданія она получаетъ свою полноту.

Такимъ образомъ, второй вопросъ есть и болѣе важный и болѣе обширный и болѣе рѣшающій, и въ сторону его благопріятнаго разрѣшенія мы должны направить наши усилія. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ предполагаетъ до извѣстной степени положительное рѣшеніе перваго: ибо лишь при признаніи дѣйствительности (хотя бы и уцѣрбленной и требующей своего восполненія въ полнотѣ Церкви) англиканской іерархіи можно говорить о подготовкѣ нашего «*intercommunion*» а», т. е. общенія въ таинствахъ, съ англиканской Церковью, т. е. о подготовкѣ нашего духовнаго объединенія съ нею въ одно духовное тѣло при всемъ имѣющемъ быть сохраненнымъ различіи въ чинѣ, ритуалѣ, церковномъ управленіи и при всемъ сохраненіи церковно - административной самостоятельности и религіозно - культурной индивидуальности обѣихъ сторонъ. Такимъ образомъ, вторая проблема по важности своей господствуетъ надъ первой и ей сначала мы посвятимъ свое вниманіе.

*) Докладъ, составленный въ мартѣ 1931 года.

Что требуется, какія условія должны мы поставить для осуществленія такого *intercommunion*'а, если бы оказалось, что на первый вопрос — о дѣйствительности (хотя бы и ущербленной — внѣ всей полноты Церкви) англиканской іерархіи мы должны отвѣтить утвердительно?

Въ англиканскомъ вѣроученіи, какъ оно выражено въ «39 артикулахъ вѣры», имѣется рядъ догматическихъ уклоненій или, по крайней мѣрѣ, неясностей сравнительно съ Православнымъ вѣроученіемъ, недопустимыхъ съ православной точки зрѣнія и требующихъ поэтому измѣненія и выясненія. Въ частности, особенно важнымъ является съ этой точки зрѣнія неясность англиканскаго ученія о таинствѣ вообще и о священствѣ въ частности. Со стороны православныхъ іерарховъ и богослововъ неоднократно даже высказывался взглядъ, что препятствіемъ къ признанію дѣйствительности англиканскаго рукоположенія (не говоря уже о большемъ сближеніи съ Англиканской Церковью и объ *intercommunion*) является именно неясность или противорѣчіе англиканскаго ученія о характерѣ священства какъ таинства, о значеніи таинства Евхаристіи и вообще англиканскаго ученія о таинствахъ... Съ этой точки зрѣнія весьма интересными являются нѣкоторые результаты Ламбетской Конференціи 1930-го года. Въ смѣшанной англикано - православной комиссіи этой Конференціи этотъ вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать англиканское ученіе о таинствѣ священства и о таинствѣ Евхаристіи, былъ весьма опредѣленно поставленъ православной делегаціи подъ предсѣдательствомъ Александрійскаго Патріарха Мелетія и получилъ обстоятельный отвѣтъ отъ Англиканскихъ Епископовъ, членовъ этой комиссіи (числомъ до 14), которые слѣдующимъ образомъ постарались удовлетворить сомнѣнія, возникающія съ православной стороны. Въ «резюме преній» этой комиссіи (имѣвшихъ мѣсто 15-18 іюля) читаемъ:

§8. Было удостовѣрено (*it was stated*) Англійскими Епископами, что въ Англиканской Церкви Священство, посвященіе въ санъ, ординація — *Ordination* есть не только назначеніе чело-вѣка на опредѣленную должность, но, что въ ординаціи спеціальная харизма*) преподается посвященному лицу (*to the person ordained*), соотвѣтствующая степени священства (*proper to the Order*), и что природа этого спеціальнаго дара указана въ словахъ чина посвященія (*in the words of Ordination*), и что въ этомъ смыслѣ Священство (*Ordination*), есть «*mysterion*» (таинство)».

Въ отвѣтъ на это «православная делегація заявила, что она удовлетворена касательно сохраненія апостольскаго преемства въ Англиканской Церкви, поскольку Англиканскіе Епископы уже

*) Даръ благодати.

признали Священство за таинство («mysterion») и объявили, что учение Англиканской Церкви авторитетнымъ образомъ выражено въ «Книгѣ общихъ молитвъ» (Book of Common Prayer) и что смыслъ «39 артикуловъ» долженъ быть истолкованъ въ согласіи съ «Книгой общихъ молитвъ» (§10). Далѣе (§11) «было заявлено (it was stated) Англиканскими Епископами, что въ Таинствѣ Евхаристіи «Тѣло и Кровь Христовы истинно и въ дѣйствительности принимаются и вкушаются (are verily and indeed taken and eaten) вѣрными на вечерѣ Господней» и что «Тѣло Христово дается, принимается и вкушается только нѣкимъ небеснымъ и духовнымъ способомъ» («is given, taken and eaten in the supper only after an heavenly and spiritual manner;»), и что послѣ причастія, остающіеся Освященные Дары, разсматриваются сакраментально (таинственно) какъ Тѣло и Кровь Христовы (the consecrated elements remaining are regarded sacramentally as the Body and Blood of Christ); далѣе, что Англиканская Церковь преподаетъ учение объ евхаристической жертвѣ, какъ сіе объяснено въ «Отвѣтѣ Архіепископовъ Кэнтэрберійскаго и Йоркскаго Папѣ Льву XIII относительно англиканскаго рукоположенія»; и также, что при принесеніи Евхаристической Жертвы Англиканская Церковь молится, чтобы «черезъ заслуги и смерть Сына Твоего Иисуса Христа, и черезъ вѣру въ кровь Его, мы и вся Церковь Твоя получили отпущеніе нашихъ грѣховъ и всѣ другіе благодатные плоды страданія Его», относя это ко всему обществу вѣрныхъ, живыхъ и умершихъ». На это заявленіе православная делегація въ свою очередь заявила, «что объясненіе англиканскаго ученія, сдѣланное такимъ образомъ по отношенію къ евхаристической жертвѣ, согласуется съ православнымъ ученіемъ, если только объясненіе будетъ высказано со всею ясностью» (was agreeable to the Orthodox Doctrine, if an explanation were to be set out with all clearness», §12).

Резолюція, вынесенная всей Ламбетской Конференціей (въ которой участвовало 307 Англиканскихъ Епископовъ) по поводу вышеприведеннаго резюме, гласитъ: «Такъ какъ Ламбетская Конференція не была созвана въ качествѣ Собора, чтобы вынести какое либо постановленіе, имѣющее цѣлью опредѣленіе вѣроученія, то она поэтому не можетъ высказаться официальнымъ образомъ относительно предметовъ, о которыхъ говорится въ «Резюме» тѣхъ бесѣдъ, которыя происходили между Патріархомъ Александрійскимъ и другими православными делегатами, съ одной стороны и Епископами Англиканской церкви, съ другой, но она констатируетъ, что она принимаетъ, содержащее въ немъ заявленіе Англиканскихъ Епископовъ какъ достаточное изложеніе ученія и практики Англійской Церкви и Церквей, находящихся въ общеніи съ ней, относительно сихъ предметовъ» («but re-

cords its acceptance of the statements of the Anglican Bishops contained therein as a sufficient account of the teaching and practice of the Church of England and of the Churches in communion with it, in relation to those subjects»).

По поводу этого весьма знаменательного резюме и не менѣ знаменательного сужденія всей Ламбетской Конференціи о той части его, которая является изложеніемъ англиканскаго ученія о таинствахъ со стороны Англиканскихъ Епископовъ, участвовавшихъ въ комиссіи, Священный Синодъ Александрійской Церкви вынесъ, по заслушаніи письменнаго и устнаго доклада Патріарха Александрійскаго Мелетія (бывшаго главою православной делегаціи въ Ламбетъ) слѣдующую весьма значительную резолюцію: «Поелику Ламбетская Конференція приняла заявленія, сдѣланныя Англиканскими Епископами, какъ точное изложеніе ученія и практики Англиканской Церкви и находящихся съ ней въ общеніи Церквей, то Синодъ признаетъ эти заявленія за весьма значительный (симптоматическій) шагъ въ сторону единенія Церквей».

Несмотря на всю важность и симптоматичность, означенныхъ заявленій Ламбетской Конференціи, мы можемъ въ нихъ привѣтствовать пока лишь первый шагъ на пути къ «intercommunion» и должны ихъ оттого признать недостаточными для полнаго intercommunion, что Ламбетская Конференція, какъ она сама заявляетъ, не есть Соборъ или «Синодъ», собранный для выясненія и опредѣленія догматическихъ вопросовъ*), и не имѣетъ къ тому же обязательной силы для англиканскаго исповѣданія, а обладаетъ лишь нравственнымъ авторитетомъ. Догматическія объясненія, могущія удовлетворить Православную Церковь, должны быть приняты болѣе правомочными органами отдѣльныхъ Англиканскихъ Церквей, и такими, мнѣ казалось бы, слѣдовало бы разсматривать «верхнія», т. е. Епископскія, «палаты» (Upper Houses) обѣихъ конвокацій Англійской церкви (Church of England) и соотвѣтствующіе Епископскіе Синоды прочихъ Англиканскихъ Церквей. Въ связи съ этимъ условія для intercommunion съ православной стороны должны быть, по моему, сформулированы слѣдующимъ образомъ:

1) Догматическія разъясненія, желательныя для Православной Церкви, должны быть сдѣланы Соборами Епископовъ (Upper Houses) обѣихъ конвокацій Англійской Церкви и соотвѣтствующими имъ Синодами Епископовъ прочихъ Англиканскихъ Помѣстныхъ Церквей, **официально**, отъ имени каждой Помѣстной Церкви.

2) Этими епископскими Синодами Англиканскихъ Церквей

*) The Conference not having been summoned as a Synod to issue any statement professing to define doctrine»...

должно быть повторено заявление англиканскихъ членовъ англиканско - православной комисіи Ламбетской Конференціи, что священство есть таинство, «mysterion» (хотя бы въ болѣе «широкомъ» смыслѣ).

3) Должно быть сдѣлано торжественное заявление о толкованіи «39 артикуловъ» религіи въ духѣ нераздѣленной Церкви.

4) Должно быть произведено измѣненіе текста нѣкоторыхъ «артикуловъ», особенно артикула 25-го о таинствахъ, далѣе 5-го артикула (объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына), артикуловъ 28-го и 29-го (о Таинствѣ Евхаристіи), и, наконецъ, артикуловъ 17-го, 19-го, 22-го, 23-го и 31-го, гдѣ измѣненія могутъ сводиться болѣе къ устраненію неясныхъ и смутительныхъ для насъ выраженій, которыя легко и даже естественно толковать въ духѣ противномъ Православному ученію.

5) Должно быть повторено и развито заявление о Таинствѣ Евхаристіи, сдѣланное на Ламбетской Конференціи, и устранены противорѣчія и неясности, встрѣчающіяся по отношенію къ Таинству Евхаристіи въ официальныхъ текстахъ Англиканской Церкви. Въ частности, должна быть выпущена изъ Prayer book'a «The Black Rubrick» («Черная рубрика», которая должна была уже быть выпущена въ редакціи Prayer book'a 1927 г. и опять была принята въ редакціи 1928-го года), какъ оскорбительная для православнаго чувства.

6) Должно быть выпущено «Filioque»; изъ Никейскаго символа.

7) Переговоры Англиканской Церкви съ протестантами: (The Free Churches), которые Православная Церковь весьма привѣтствуетъ, могутъ, послѣ осуществленія полного и дѣйствительнаго *intercommunion* между Православной и Англиканской Церковью, вестись, конечно, и далѣе, но къ окончательному и рѣшающему положительному заключенію могутъ они быть приведены уже лишь съ санкціи и соучастія Православной Церкви.

8) Желательно полученіе полной увѣренности, что въ вопросахъ вѣры, нравственности, литургики и церковной дисциплины высшимъ органамъ, направляющимъ церковную жизнь, значительнѣйшій изъ Англиканскихъ Церквей — именно Церкви Англіи (Church of England), является Соборъ Епископовъ, а не какое-либо свѣтское учрежденіе.

На этихъ условіяхъ возможно, по моему, полное единеніе въ таинствахъ, т. е. полный и дѣйствительный *intercommunion* между Православной и Англиканской Церковью, къ осуществленію котораго мы должны стремиться всѣми силами.

II. Почему при указаніи того что требуется для полного и дѣйствительнаго *intercommunion*'а, мы ограничиваемся лишь пе-

речисленными выше условіями, а не упомянули еще перепосвященія или условнаго повторнаго посвященія Англиканской Іерархіи?

—Потому что, по внимательному изученію историческихъ фактовъ и самаго чина англиканскаго рукоположенія, приходится придти къ несомнѣнному выводу: 1) о ненарушенности внѣшней иѣпи апостольскаго преемства въ англиканскомъ рукоположеніи (дѣйствительность посвященія Архіеп. Паркера стоитъ внѣ сомнѣній) и

2) достаточности чина англиканскаго рукоположенія, носящаго опредѣленно выраженныя черты таинственнаго священнодѣйствія съ призываніемъ Духа Святаго и благодати Его на посвящаемыхъ и съ возложеніемъ на нихъ рукъ.

Сомнѣнія по поводу такъ наз. «формы» (словесной стороны чина, словъ посвященія), высказанныя въ буллѣ Льва XIII «Apostolicae curae» (1896), отвергнувшей, какъ извѣстно, дѣйствительность Англиканской Іерархіи, не находятъ себѣ посему достаточной почвы, болѣе того — опровергается самымъ англиканскимъ чиномъ, такъ и историческимъ обзоромъ христіанскихъ чинопослѣдованій таинства священства, признаваемыхъ той же Римской Церковью за достаточныя.

3) Сомнѣнія относительно «намѣренія», высказанныя въ буллѣ Льва XIII-го, находятся въ противорѣчій съ господствующей въ католической практикѣ точкой зрѣнія, о которой говоритъ и самъ Папа Левъ XIII въ этой буллѣ, судить о намѣреніяхъ по самому чину. Если сужденіе о самомъ чинѣ благопріятно то и сужденіе о намѣреніи «дѣлать то, что дѣлаетъ Церковь», должно быть вынесено на основаніи благопріятнаго отзыва объ этомъ чинѣ.

4) Моральную поддержку точки зрѣнія, признающей дѣйствительность англиканскаго чина рукоположенія, даетъ упомянутое выше заявленіе англиканскихъ Епископовъ — членовъ смѣшанной англиканско - православной комисіи Ламбетской Конференціи 1930 года, — получившее подтвержденіе со стороны Ламбетской Конференціи (на которой была представлена вся Англиканская Церковь въ лицѣ 307 епископовъ), о томъ, что священство должно разсматриваться какъ «mysterion», т. е. таинство.

Въ связи съ изложенными выше аргументами, Константинопольская Патріархія вынесла въ 1922 году свое благопріятное рѣшеніе относительно признанія дѣйствительности Англиканской Іерархіи, его примѣру послѣдовали Патріархія Іерусалимская и Архіепископство Кипрское, а осенью 1930-го года, подъ вліяніемъ уже приведенныхъ нами разъяснительныхъ заявленій Ламбетской Конференціи, и Александрійская Церковь.

Уже въ 1925 году официальнымъ письмомъ Архіепископа

Утрехтскаго на имя Архіепископа Кэнтэрберійскаго вся Старо-Католическая Церковь (имѣвшая еще въ 1894 г. въ лицѣ ряда своихъ видныхъ богослововъ*) сомнѣніе, въ связи съ вопросомъ о намѣреніи при совершеніи англиканскаго рукоположенія и о достаточности чина Эдуарда VI признала законность и дѣйствительность Англиканской Іерархіи**).

Изъ православныхъ богослововъ прот. А. Мальцевъ (въ 90-хъ годахъ), проф. Б. Керенскій («Къ вопросу о подлинности англиканскаго рукоположенія» 1897), прот. А. Рождественскій (1901 г. Кутаисъ), проф. Аѳинскаго Университета Месоларось (1904 г.) высказывались противъ признанія Англиканской Іерархіи. За то, особенно детально изучившій вопросъ проф. В. А. Соколовъ Моск. Дух. Академіи (Іерархія Англиканской Епископской Церкви», 1897), проф. И. П. Соколовъ («О дѣйствительности Англиканской Іерархіи», «Христіанское Чтеніе», 1902), проф. А. Булгаковъ («О законности и дѣйствительности Англиканской Іерархіи съ точки зрѣнія Православной Церкви», 1906), проф. Андрустось Аѳинскаго Университета («The validity of English Ordination» 1909; по гречески книга вышла уже въ 1913 г.), весьма стропо - консервативно настроенный, и Архіепископъ Хризостомъ Аѳинскій (статьи на греческомъ яз. въ 1924 г. въ «Nea Sion»; вышли книгой на англійскомъ яз. въ началѣ 1931 г. подъ заглавіемъ «The validity of Anglican Ordination») склоняются къ благопріятному разрѣшенію вопроса, особенно

*) Но не всѣхъ! Срв. сильную критику результата работъ официальной комиссіи (составленной изъ четырехъ богослововъ) Голландской Старокатолической Церкви, комиссіи, высказавшей это сомнѣніе, со стороны нѣмецкаго Старо-Католическаго Епископа Dr. Reinkens'a и крупнѣйшаго тогдашняго богословскаго авторитета старокатоличества ученика Döllinger'a — проф. Friederich'a въ «Revue internationale de theologie», 1895, стр. 1 слѣд.

**) Привожу текстъ этого посланія:

REVERENDISSIMO DOMINO ARCHIEPISCOPO CANTUARIENSI SALUTEM IN DOMINO. Felices nos habemus qui gratum tibi nuntiare valemas:

Ecclesia vetero-catholica Ultrajectina usque adhuc haesitabat de validitate Ordinum Anglicorum. De facto consecrationis Parkeri non dubitabat sed de virtute ritualis Eduard VI, anxia an illud rituale fidem catholicam satis redderet. Post longam inquisionem seriamque deliberationem, clero nostro consulto, consilium cepimus quod Tibi hisce litteris notum facimus.

Credimus ecclesiam Anglicanam regimen episcopale antiquae ecclesiae semper tenere voluisse atque rituale Eduardi VI consecrationis formulam validam aestimandam esse. Ideo ex amino declaramus successionem apostolicam in ecclesia Anglicana non defecisse.

Magnam gratiam Tibi deprecans salutat Te in Domino Franciscus Kenninck, Archiepiscopus Ultrajectensis.

Datum Ultrajecti die II mensis Junii Anno Domini MDCCCXXV.

исходя изъ принципа церковной «икономіи». Особенно же благоприятное мнѣніе было высказано проф. П. Комненомъ въ его докладъ Синоду Константинопольской Церкви (вышло брошюрой въ 1921 г.), докладъ — повліявшемъ на признаніе Константинопольской Церковью дѣйствительности англиканскаго рукоположенія. (Но еще въ 1904 г. Синодъ Русской Церкви постановилъ перерукополагать англиканскихъ клириковъ, присоединяющихся къ Православной Церкви).

Заканчиваю повтореніемъ исходной своей мысли: даже и обладающая апостольскимъ рукоположеніемъ и дѣйствительностью англиканская іерархія пребываетъ въ нѣкоемъ ущербленіи въ отдѣленіи своемъ отъ Церкви, хранящей полноту апостольскаго наслѣдія. Черезъ осуществленіе своего intercommunion'a съ Православной Церковью (предварительныя условія его существованія указаны были выше) она вышла бы изъ состоянія неполноты и ущербленности. Это было бы великимъ актомъ огромнаго значенія и высокой благодѣтельности и радостности для всего христіанскаго міра.

Николай Арсеньевъ

И. В. КИРЪЕВСКІЙ

(Къ 125-лѣтію со дня рожденія).

Посвящается С. Ө. Р.

Въ развитіи русской религіозно-философской мысли славянофиламъ принадлежитъ очень замѣтное мѣсто. И среди нихъ Ванъ Васильевичъ Кирѣевскій (1806-56) является одной изъ амыхъ интересныхъ личностей. Если Хомяковъ былъ богословомъ, а К. Аксаковъ — историкомъ въ славянофильской семьѣ, то И. В. Кирѣевскому принадлежитъ мѣсто философа. Онъ не только былъ философомъ по призванію, но онъ также былъ первымъ русскимъ философомъ, стремившимся разрѣшить главнѣйшую проблему человѣческаго духа — отношеніе вѣры и знанія, разрѣшить притомъ въ духѣ православія и въ связи съ особенностями русскаго національнаго духа. На путяхъ разрѣшенія этихъ вопросовъ Кирѣевскому пришлось коснуться многихъ интересныхъ проблемъ религіозно-философскаго и культурно-историческаго характера.

До настоящаго времени мы не имѣли ни подробно разработанной біографіи (1), ни сводки миросозерцанія Кирѣевскаго. Въ настоящей статьѣ мы не имѣемъ возможности подробно остановиться на подробностяхъ очень интересной жизни нашего славянофила. Однако кратко охарактеризовать ту культурную обстановку, въ которой жилъ Кирѣевскій, мы считаемъ необходимымъ, такъ какъ это объяснить намъ нѣкоторыя особенности его религіозно-философской системы. Она осталась незаконченной: вся сознательная жизнь Кирѣевскаго совпала съ Николаевской эпохой, не дававшей возможности культивировать философскія исканія не только въ средѣ русскаго общества, но даже и въ замкнутомъ кругу друзей. Это все угасало порывъ духа, останавливая мысль на полпути. Жизнь и вѣрованія Кирѣевскаго попали въ шоры этой эпохи: многое осталось незакончен-

1) Попытка подробно разработать біографію и мировоззрѣніе Кирѣевскаго сдѣлана нами въ книгѣ о немъ, которая полагается къ напечатанію на нѣмецкомъ языкѣ.

нымъ внѣшне и нерѣшеннымъ внутренне. Но и въ такомъ видѣ взгляды Кирѣевского заслуживаютъ вниманія.

Предки Кирѣевского принадлежали, какъ и у другихъ славянофиловъ, къ русскому служилому дворянству. Мы кратко остановимся только на отцѣ Ивана Кирѣевского. Это была интересная и незаурядная личность. Человѣкъ образованный, знавшій пять языковъ, отецъ Кирѣевского былъ поклонникъ опытныхъ наукъ: медицины и «божественной науки» химіи; при этомъ онъ былъ страстный ненавистникъ Вольтера и въ одинъ прекрасный день сжегъ сочиненія фернейскаго философа на барскомъ дворѣ, и вообще въ частной и общественно-служебной жизни слылъ за чудака. Но это былъ человѣкъ большого благочестія, натура духовно-одаренная, чуткая и глубоко-религіозная. Мать Кирѣевского — Авдотья Петровна, извѣстная болѣе подъ фамиліей своего второго мужа Елагина, игравшая такую большую роль въ культурной жизни Москвы 30-хъ и 40-хъ годовъ. Для своего времени она выдавалась своимъ образованіемъ, была типичной представительницей русскаго романтизма, натурой чувствительной, восторженной, чему способствовала ея дружба съ Жуковскимъ; она была человѣкомъ, жившимъ духомъ православія и церковной жизнью; — вліяніе мужа играло здѣсь особенную роль. Въ такой семейной обстановкѣ 22-го марта 1806 года въ Москвѣ родился Кирѣевскій. На шестомъ году онъ лишился отца. Его юность прошла подъ духовнымъ руководствомъ матери, Жуковскаго и отчима А. А. Елагина, поклонника Канта и Шеллинга. Шестнадцати лѣтъ пріѣхавъ изъ деревни въ Москву Кирѣевскій, впиталъ настроенія и вкусы матери, полный интереса къ русской литературѣ, знакомый съ французской и англійской философіей и влекомый туманными построеніями нѣмецкаго романтизма и нѣмецкой идеалистической философій. Но прежде чѣмъ попасть въ Европу, Кирѣевскому пришлось провести нѣсколько лѣтъ въ Москвѣ. Онъ слушаетъ лекціи московскихъ профессоровъ, проповѣдывающихъ уже философію Шеллинга; поступаетъ на службу въ Московскій архивъ, гдѣ служило много представителей тогдашней дворянской молодежи, увѣковѣченной Пушкинымъ подъ именемъ «архивныхъ юношей». Съ нѣкоторыми изъ нихъ онъ образуетъ «общество Любомудровъ» для изученія философій и прежде всего Шеллинга. Событія 1825 года заставили Любомудровъ закрыть свой кружокъ, и Кирѣевскій начинаетъ вращаться въ Московскомъ обществѣ. Онъ становится постояннымъ посѣтителемъ салона поэтессы княгини Зинаиды Волконской. Здѣсь онъ постоянно общается съ Веневитиновымъ, кн. Вяземскимъ, Хомяковымъ, Адамомъ Мицкевичемъ, Чаадае-

вымъ, съ посѣщающими Москву Жуковскимъ и Пушкинымъ. Литературные и культурные вкусы этого общества способствуютъ его личному развитію и началу литературной дѣятельности. Его первое произведеніе «Нѣчто о поэзіи Пушкина» доказываетъ широту его духовныхъ интересовъ, глубину мысли и художественно-критическое чутье. Кирѣевскій былъ первымъ русскимъ критикомъ, опредѣлившимъ геній Пушкина, какъ геній русскаго національнаго духа. Въ этой же статьѣ двадцатидвухлѣтній критикъ высказываетъ много интересныхъ мыслей о задачахъ литературы и прежде всего поэзіи, предъявляя имъ требованіе въ философскомъ изложеніи основныхъ мыслей. Поэзія и философія для юнаго Кирѣевскаго тѣсно другъ съ другомъ связаны, и поэтому Кирѣевскій также очень высоко цѣнитъ творчество женственной музы Вэневитинова. Эти годы 1827-30 Кирѣевскій сотрудничаетъ, какъ литературный критикъ, въ современныхъ журналахъ, внимательно слѣдитъ за европейской литературой. Послѣднюю онъ ставитъ очень высоко и иногда какъ примѣръ для русской. Нельзя не отрицать, что кое-какія западническія мысли проглядываютъ въ его статьяхъ, что, однако, не мѣшаетъ ему о многихъ явленіяхъ западной культурной жизни отзываться очень критически. Кирѣевскій вообще никогда не былъ опредѣленнымъ западникомъ, какъ ошибочно опредѣляютъ его нѣкоторые изслѣдователи. Можно также сказать, что «отецъ» славянофильства во многомъ расходился со своими единомышленниками: онъ всегда оставался свободенъ и оригиналенъ во взглядахъ и духовномъ развитіи.

Однако, Европа продолжала манить его. Ему хотѣлось видно провѣрить свои взгляды, слагавшіеся отъ знакомства съ западной литературой. И вотъ въ январѣ 1831 года Кирѣевскій ѣдетъ въ Германію, сопровождаемый рекомендательными письмами Жуковскаго. Въ Берлинѣ онъ посѣщаетъ лекціи Гегеля, восхищается имъ и рекомендуетъ своимъ роднымъ и знакомымъ «почитать» гегелевскую «Феноменологію духа», такъ какъ «игра стоитъ свѣчъ». Онъ лично знакомится съ философомъ Германіи, посѣщаетъ его домашніе вечера, знакомится съ его окруженіемъ, благоговѣнно поддакивающимъ престарѣлому учителю и любящимъ покритиковать философскаго противника Шеллинга. Кирѣевскій посѣщаетъ также лекціи знамениттго географа Риттера и юриста Савиньи. Читаетъ и слушаетъ лекціи и проповѣди Шлейермахера, посвящая одно изъ своихъ писемъ домой подробному и мѣткому разбору ученія берлинскаго проповѣдника.

Весной Кирѣевскій переѣзжаетъ въ Мюнхень, чтобы услышать наконецъ «откровеніе» Шеллинга, собственно и привлекавшее его въ Германію. Но, къ сожалѣнію, Шеллингъ въ своихъ лек-

ціяхъ дальше того, что было уже знакомо Кирѣевскому изъ его книгъ, не пошелъ. Кирѣевскій сводить личное знакомство съ нѣмецкимъ философомъ и это отчасти восполняетъ его начальное разочарованіе. Отдавшись умомъ идеалистической философіи, сердцемъ нашъ путешественникъ остается дома. Его письма — замѣчательный примѣръ русской романтической переписки. Культъ «сердечнаго воображенія» занимаетъ первое мѣсто въ его духовной жизни. Далѣе, излагая его взгляды, мы увидимъ какъ много значенія придаетъ Кирѣевскій чувству въ области религіозныхъ взглядовъ и переживаній.

Но долго пробыть за границей Кирѣевскому не пришлось: извѣстія о холерѣ въ Россіи наполнили его сердце тревогой за близкихъ и онъ спѣшитъ въ Москву. Изъ чужихъ краевъ онъ вывезъ мысль о изданіи своего журнала, который долженъ былъ знакомить русское общество съ западной культурой. Его журналъ поэтому носилъ имя «Европеецъ» и ставилъ своей задачей показать, что хорошаго есть на Западѣ и что можно и должно оттуда позаимствовать. Слить двѣ культуры — западную и русскую — въ одну «общечеловѣческую» вотъ задача для его современности, думалъ Кирѣевскій, и этой идеѣ долженъ былъ служить «Европеецъ». Его статья «19 вѣкъ» и была посвящена этому. Безобидныя идеи Кирѣевскаго, болѣе трактовавшія о вопросахъ эстетическихъ или отвлеченно-философскихъ, не совпадали съ духомъ времени, и Кирѣевскій былъ признанъ неблагонадежнымъ и его журналъ былъ закрытъ по повелѣнію императора Николая Павловича. Только заступничество Жуковскаго спасло молодого литератора отъ суровыхъ каръ. Все это такъ подѣйствовало на Кирѣевскаго, что онъ надолго замолкъ. Эти годы молчанія, 30-ые и начало 40-хъ годовъ, послужили Кирѣевскому для формированія своихъ окончательныхъ взглядовъ, для созданія своей историко-философской системы. Въ эти же годы русская мысль въ лицѣ западниковъ и славянофиловъ въ борьбѣ ихъ взглядовъ искала пути національнаго самосознанія. Кирѣевскій принялъ въ ней тоже участіе, больше думая и слушая, чѣмъ споря.

Но не все это играло главную роль для слагавшагося въ рожденія Кирѣевскаго. Его личная жизнь, личные духовныя переживанія дадутъ отпечатокъ его философскимъ взглядамъ, стремленію сочетать вѣру и знаніе, создать въ душѣ чловѣка единый міръ, державно управляемый сердцемъ, питающимся религіозными переживаніями и черезъ любовь познающаго Бога.

Въ 1834 году Кирѣевскій женился на Наталіи Петровнѣ Арбеновой. Ея обликъ можно нарисовать очень кратко: она была духовной дочерью Св. Серафима Саровскаго. Бракъ съ ней для

Кирѣвскаго былъ тѣмъ источникомъ живой воды, которой давно жаждала его душа. Его другъ А. И. Кошелевъ сообщаетъ намъ трогательный разсказъ о «обращеніи» Кирѣвскаго. Не разъ Кирѣвскій, восхищенный религіозными и мистическими взглядами Шеллинговой «Философіи откровенія», приходилъ подѣлиться этимъ съ женой, какъ новостью, а Наталья Петровна брала томъ «Добротолюбія», гдѣ многія подобныя мысли были изложены съ большей глубиной и ясностью. Черезъ жену Кирѣвскій познакомился со старцемъ Заиконоспаскаго монастыря Филаретомъ. Послѣдній познакомилъ Кирѣвскаго въ Оптиной Пустыни и старцемъ Макаріемъ. Долбино, мѣстожителство Кирѣвскаго, было всего въ семи верстахъ отъ пустыни. Всѣ послѣдующіе годы до своей смерти провелъ Кирѣвскій въ самомъ тѣсномъ общеніи со старцемъ Макаріемъ, ставъ въ концѣ концовъ его духовнымъ сыномъ. Кирѣвскій беретъ на себя хлопоты по изданію святоотеческой литературы, принятаго Оптиной. Часто чисто внѣшніе вопросы по изданію вызвали продолжительныя и содержательныя бесѣды со старцемъ.

Послѣ неудачи съ редактированіемъ журнала «Москвитянинъ» въ 1845 году, Кирѣвскій весь уходитъ въ личную жизнь. То, что выходитъ изъ подъ его пера онъ отдаетъ на строгую цензуру старца. По крайней мѣрѣ это можно опредѣленно утверждать относительно его статьи «О новыхъ началахъ философіи» (1856). Эта статья и «О характерѣ просвѣщенія Европы» (1852), а также оставшіеся ненапечатанными «Отрывки», — составляютъ главное изъ того, что оставилъ намъ Кирѣвскій, какъ сводку его взглядовъ. Къ этому надо добавить его замѣчательно интересныя письма. Отдавшись весь духу православія, Кирѣвскій внимательно слѣдилъ за религіозной мыслью современнаго ему запада. Мы знаемъ какъ много онъ читалъ по протестантскому богословію и философіи. Внѣшне спокойный, печальный, малоразговорчивый, онъ жилъ богатой и содержательной внутренней жизнью. Внѣшнія общественныя и политическія событія его не захватывали. Онъ никогда не былъ политическимъ мыслителемъ. Кирѣвскій самый неполитическій мыслитель среди славянофиловъ. Онъ прежде всего отвлеченный философъ-теоретикъ; его система — нравственно-мистическое ученіе, а не общественно политическое. Характерно, что идеи «славянства» и «панславизма» его не интересовали. А если онъ касался политическихъ событій, какъ на примѣръ революціи 1848 года или Крымской войны, то опять таки не съ практической точки зрѣнія, а отвлеченно-философской, освѣщая многія событія съ своего собственнаго, иногда оригинальнаго, угла зрѣнія.

Его жизнь кончилась 11-го іюня 1856 года; онъ скончался отъ холеры въ Петербургѣ. Послѣднее упокоеніе нашелъ

онъ въ Оптиной Пустыни. На его могилѣ стоитъ: «Премудрость возлюбихъ и поискахъ отъ юности моя. Позналъ же, яко не инако одержу аще не Господь дастъ, придохъ ко Господу». (Прем. Солом.). Здѣсь вся духовная біографія Кирѣевскаго.

Вѣрованія Кирѣевскаго слагаются изъ двухъ частей: отрицательной — критики западной культуры, и положительной — изложенія его системы «живого знанія», долженствующаго лечь въ основаніе духовнаго развитія человѣка, культурнаго общества и государства.

Европа — «страна святыхъ чудесъ» — чужая и непонятная для Московской Руси, только поверхностно знакомая «птенцамъ Петровымъ» и «вольтерьянцамъ» XVIII вѣка, — этотъ «дальній Западъ» сталъ близокъ и хорошо знакомъ русскому человѣку въ первыя десятилѣтія XIX вѣка. Неудовлетворенность отеческой обстановкой направляла туда взоры русскихъ людей: тамъ думали почерпнуть новыя живыя силы и приложить ихъ на родинѣ. Два-три десятилѣтія продолжалась эта вѣра, какъ горечь разочарованія и скорбь залегли въ русскія сердца. Строгъ и рѣшителенъ былъ приговоръ и въ то же время почти единогласенъ. «Западъ гибнетъ!» восклицаетъ кн. В. Ф. Одоевскій, вдохновленный ученикъ нѣмецкой идеалистической философіи, и А. И. Герценъ, поклонникъ нарождающагося французскаго социализма, рѣзко критикуетъ жизненные и культурныя отношенія на «чужомъ берегу». Кирѣевскій вернулся домой, если разочарованный, то во всякомъ случаѣ неудовлетворенный. Къ концу жизни онъ признаетъ, что «Европа уже сказала свое слово» и будущее принадлежитъ не ей. Кирѣевскій не отвергалъ всего сказаннаго Европой, но находилъ тамъ много примѣровъ такого, чего юная культурой Россія не должна брать какъ примѣръ. Культура Европы была для Кирѣевскаго старые мѣха, изсохшіе, но крѣпкіе житейскимъ опытомъ. Молодое, крѣпкое вино должна была влить туда Россія для своей и общечеловѣческой пользы. Тогда бы получилась единая, цѣльная всечеловѣческая культура, сильная опытомъ Запада и духомъ Православія.

Весь ходъ западной культуры, (а для Кирѣевскаго ходъ и развитіе исторіи Европы въ развитіи и внутреннемъ содержаніи ея культуры), приведшій къ изсяканію живыхъ силъ духа на Западѣ, было поступательное усиливающееся развитіе р а ц і о н а л и з м а отъ дней Рима до его современника Маркса. Это было обусловлено тѣмъ отчужденіемъ религіи и философіи, вѣры и знанія, которое господствовало на Западѣ и расчепило духовную цѣлостность тамошняго человѣка и культуры.

Три начала, сковавшія развитіе Европы, «Римская Церковь», древне-римскій міръ и возникшая изъ насилія завое-

ваній государственность — опредѣлили весь кругъ дальнѣйшаго развитія Европы». Эта формула, выдвинутая Гизо, была принята Кирѣевскимъ, однако, давшимъ ей немного другое содержаніе. Два послѣднихъ элемента явились внѣшними рамками, наполненныхъ и духовно оформленныхъ первымъ — римской церковью, католичествомъ, которое и опредѣлило весь характеръ духовной жизни Европы. Создаваясь въ борьбѣ, «желѣзомъ и гордостью», выдвигая на первый планъ «крайнюю внѣшность и формальность отношеній» (феодализмъ), живя въ «ненависти сословій», западная государственность теряла идею народности въ тенетахъ слагавшихся условій жизни. Феодалъная эпоха интересуетъ Кирѣевскаго своей внутренней стороной. Это было дѣтище, взрощенное на почвѣ «формально-правового» Рима, гдѣ «наружная разсудочность брала перевѣсъ надъ внутренней сущностью вещей», гдѣ религія исповѣдывала культъ государства, гдѣ все «противорѣчило духу христіанства». Сюда упали сѣмена христіанства. Самый процессъ произростанія осложнялся невозможностью для «римскаго гражданина стать сыномъ церкви». Католичество впитало эту блестящую внѣшнюю логичность и разсудочность; его первые представители, Тертуллианъ и бл. Августинъ, скованны «желѣзной цѣпью силлогизмовъ». Папство, возникнувъ на развалинахъ Рима, логически возродило идею земного владычества. Скоро мірскія заботы отодвинули на второй планъ духовныя. «Двойная башня, которая возвышается надъ католическимъ костеломъ, можетъ служить символомъ этого раздвоенія», замѣчаетъ Кирѣевскій. Еще катастрофичнѣе для католичества сказался отходъ, отпаденіе отъ Вселенской Церкви. Церковный расколъ 1054 года несъ въ себѣ сѣмя реформации по мнѣнію Кирѣевскаго. Ибо тогда «мыслящій человѣкъ могъ уже видѣть Лютера изъ-за папы Николая I-го, какъ, по словамъ римскихъ католиковъ, мыслящій человѣкъ XVI вѣка могъ изъ-за Лютера предвидѣть Штрауса». Схоластика, соединивъ философію Аристотеля съ католичествомъ, создала гибкую систему. «Первые рационалисты были схоластики, ихъ потомство называется гегельянцами», говоритъ въ одномъ мѣстѣ Кирѣевскій. Схоластика — не болѣе, какъ «безполезный, предъ умственнымъ зрѣніемъ безпрестанно вертящійся калейдоскопъ отвлеченныхъ категорій».

Но вотъ «свѣжій, неиспорченный воздухъ греческой мысли (религіозной, И. С.) повѣялъ съ Востока» — наступало возрожденіе и эпоха гуманизма. Въ области вѣры это привело къ Реформации, спасшей средневѣковаго человѣка отъ «невыносимаго ига» Рима. Но Лютеръ и реформаціонное движеніе «въ радости освобожденія» изъ-за «обожжаемой буквы Писанія» просмотрѣли, что «Господь принесъ на землю не одно ученіе, но

вмѣстѣ и основалъ и Церковь» и, что ученіе утвердилъ Онъ «въ Церкви, а не внѣ ея». Религіозная разсудочность католичества въ Церкви, въ протестантизмѣ замѣнилась таковой внѣ Церкви. Послѣдствія были двоякія: и въ области чистой вѣры и въ области человѣческаго философскаго мышленія. Для Кирѣевскаго вся внутренняя сущность новаго времени выявляется же въ содержаніи новой философіи.

У «отца» ея, Декарта, раціонализмъ въ своемъ расчепленіи, въ противопоставленіи «мышленія» и «бытія», опредѣлилъ дальнѣйшій внутренній дуализмъ новой философіи. Спиноза, который черезъ «сѣть теоремъ и силлогизмовъ не могъ во всемъ созданіи разсмотрѣть Живого Создателя», и Лейбницъ, по взгляду Кирѣевскаго, смягчившій раціонализмъ эстетически своимъ ученіемъ, приводятъ насъ къ Канту. Такъ было въ области чистой философіи. Одновременно вся эпоха Просвѣщенія XVIII вѣка, «подъ хохоть Вольтера», стремилась «ниспровергнуть старое». Лозунги великой революціи не имѣли «самобытной» цѣнности. Въ нихъ было много сухой схематичности и отвлеченности. Не указавъ новыхъ путей для духовнаго оздоровленія, революція вызвала реакцію мысли, что выразилось въ байронизмѣ съ одной стороны, и въ романтизмѣ и идеалистической философіи съ другой.

Если романтизмъ былъ эстетическимъ протестомъ, жаждой мира послѣ бурь революціи, то идеалистическая философія заботилась о духовномъ содержаніи внутренняго міра человѣка и преодолѣніи картезіанскаго дуализма. Уже Кантъ, по мнѣнію Кирѣевскаго, «изъ самыхъ законовъ чистаго разума вывелъ неоспоримое доказательство, что для чистаго разума никакихъ доказательствъ о высшихъ истинахъ не существуетъ»... «Отсюда, можетъ быть, оставался одинъ шагъ до правды», восклицаетъ Кирѣевскій, «но западный міръ тогда еще не созрѣлъ для нея». Фихте не смогъ преодолѣть дуализма въ «Я» и въ «не-Я». Шеллингъ, самый близкій къ Кирѣевскому по духу, тоже не удовлетворилъ его. Дѣло въ томъ, что Шеллингъ, хотя и пришелъ къ философіи откровенія, собственно говоря, выполнилъ только первую часть задачи. Онъ далъ критику раціоналистическаго мышленія, но указать пути «истиннаго», «живого знанія» ему не удалось. Положеніе Шеллинга было «тяжелое», онъ долженъ былъ «собственными силами добывать и отыскивать изъ смѣшаннаго христіанскаго преданія то, что соотвѣтствовало его внутреннему понятію о Христіанской истинѣ». «Жалкая задача — сочинять себѣ вѣру!» Такъ прежнее преклоненіе передъ Шеллингомъ у Кирѣевскаго смѣнилось критикой и жалостью. «Философія Откровенія» явилась не христіанской и не философской: отъ христіанства отличалась она самыми главными догматами, отъ философіи — самымъ способомъ мышленія».

Еще рѣзче критикуетъ онъ Гегеля. Его гибкая философія была полна «отголосковъ» аристотелевской философіи. «Основные убѣжденія Аристотеля, — не тѣ, которыя ему приписывали его средневѣковые толкователи, но тѣ, которыя выходятъ изъ его сочиненій, — совершенно тождественны съ убѣжденіями Гегеля». Только «полнота систематическаго развитія» отличаетъ его философію, такъ какъ за спиной у него исканія чловѣка за вѣка исторіи. Гегель, замѣчательный систематикъ и діалектикъ, сталъ на высоту отвлеченнаго понятія о бытіи, но въ глубину «истины» онъ не проникъ. Результаты гегелевской философіи тѣ, что «разумъ стоитъ на той же ступени, — не выше, и видитъ ту же послѣднюю истину, — не далѣе; только горизонтъ вокругъ сталъ яснѣе обозначаться». — Такъ идеалистическая философія, ученикомъ которой былъ самъ Кирѣевскій, не разрѣшила ни проблемы взаимоотношенія вѣры и знанія, ни самаго способа раціоналистическаго мышленія.

Но не только за философской отвлеченной мыслью слѣдилъ Кирѣевскій. Онъ внимательно наблюдалъ и ту область, гдѣ «мнѣнія философскія становятся убѣжденіемъ массъ». Ибо «въ организмѣ народовъ, основывающихъ свои убѣжденія единственно на своихъ личныхъ убѣжденіяхъ, голова философа является какъ необходимый естественный органъ, черезъ который проходитъ все кругообращеніе жизненныхъ силъ, отъ внѣшнихъ событій возвышаясь до внутренняго сознанія и отъ внутренняго сознанія снова возвращаясь въ сферу очевидной исторической дѣятельности». Такъ опредѣляетъ Кирѣевскій зависимость соціально-экономическихъ отношеній отъ философскихъ взглядовъ въ опредѣленные историческія эпохи. На мысляхъ Кирѣевскаго по этому поводу интересно остановиться, такъ какъ онѣ, будучи высказанны въ концѣ 40-хъ годовъ прошлаго столѣтія, не потеряли своего значенія и для нашей современности.

Когда Кирѣевскій присматривался къ современной ему жизни въ Европѣ, внимательно слѣдя за нѣмецкой и французской мыслью, то онъ пришелъ къ выводу, что во Франціи «каждый вопросъ жизни обращается въ вопросъ науки, тамъ (т. е. въ Германіи) каждая мысль науки и литературы обращается въ вопросъ жизни». Здѣсь Кирѣевскій подразумеваетъ юный социализмъ Прудона и Луи Блана, тѣсно связанный съ общественными условіями съ Франціей послѣ іюльской революціи, и марксизмъ, питавшійся философіей Гегеля. Кирѣевскій не оставляетъ безъ вниманія сенъ-симонизмъ и фурьеризмъ, находя, что тутъ «религіозное» и «общественное» ищетъ согласованія. По мнѣнію Кирѣевскаго, послѣ революцій 30-го и 48-го годовъ «все вниманіе мыслящихъ людей» удѣлено общественно-политическому; «въ

тѣ снотѣ громаднѣхъ событій» для «отвлеченнаго мышленія нѣ тѣ мѣста». Время поэзіи безкорыстной, идеалистической философіи, плѣнявшихъ нашего критика, ушло «безвозвратно». Но вѣкъ практическій, утилитарный, матеріалистическій идетъ ему на смѣну. Соціальныя и экономическія вопросы «управляютъ міромъ безъ вѣры и поэзіи». Промышленность, капиталъ начинаютъ дѣйствовать на культурное развитіе общества, и это вліяніе, надо полагать, будетъ все возрастать. Кирѣевскій боится, что европейская культура будетъ обречена на гибель, если не произойдетъ «внутренняго» измѣненія у народовъ. А это можетъ произойти только, если измѣнятся «нравственныя идеалы и основы» общества, что возможно черезъ «новую» постановку философіи, въ которой опредѣляющимъ началомъ должно быть «нравственное самосознаніе».

Такой представлялась Кирѣевскому западная культура и главный ея внутренній импульсъ европейская философія, когда онъ закрылъ глаза. Не всѣ его сужденія безспорны. Характерной особенностью Кирѣевского, какъ мыслителя, было преобладаніе синтеза надъ аналитическимъ методомъ. Часто объективную критику историка замѣняетъ пафосъ вѣры философа-мистика. Проблемы разрѣшаются психологически, историческія событія подвергаются нравственной оцѣнкѣ, что большей частью и является рѣшающимъ. Однако, при всемъ этомъ, у Кирѣевского замѣтна и зоркость наблюдающаго глаза, и оригинальность мысли и опредѣленій. И когда мы обращаемся къ разсмотрѣнію положительной стороны его ученія, то эти качества снова бросаются намъ въ глаза, но только къ нимъ присоединяется еще болѣе подкупающая вѣра въ правоту своего ученія, въ истину религіознаго знанія.

Ученіе Кирѣевского, которое можно назвать нравственно-историческимъ, было плодомъ долгаго внутренняго боренія. Его теорія «живого знанія» стремится разрѣшить противорѣчія вѣры и знанія. Изъ его біографіи мы знаемъ, что отъ западной философіи онъ пришелъ къ философіи и мистикѣ Св. Отцовъ, а отъ интерконфессіональнаго христіанства или обрядоваго православія къ мистически и догматически осознанному православію. Продѣлать путь изъ кабинета европейскаго философа въ Оптину Пустынь не каждому удастся.

«Живое знаніе» присуще духовно-свободной личности, которая идетъ путемъ вѣры, т. е. провѣряетъ и подкрѣпляетъ мистическимъ зрѣніемъ знаніе, получая его въ силу своей нравственной чистоты. Поэтому вопросъ о образованіи таковой личности имѣетъ огромное значеніе. На него, по мнѣнію Кирѣевского, дѣйствуютъ тѣ условія, среди которыхъ протекаетъ ея

жизнь: съ другой стороны и личность вліяетъ на нихъ чрезъ свое развитіе.

Кирѣевскій разсматриваетъ три главнѣйшіе фактора человеческой жизни: Церковь, Государственность и Народность. Онѣ дѣйствуютъ на личность и личность сама дѣйствуетъ въ нихъ.

Религіозная сущность вѣры того или иного народа опредѣляетъ его историческое значеніе и культурную цѣнность. Церковь, внѣшне выявляющая эту сущность, опредѣляетъ судьбы государствъ, исповѣдывающихъ данную религію. Грѣхъ вѣры — начало гибели государства, культуры. Такъ Кирѣевскій ставитъ проблему взаимоотношенія Церкви и Государства, какъ основную и первую для религіознаго сознанія. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ писалъ: «Для вѣрующаго отношеніе къ Богу и Его Святой Церкви есть самое существенное на землѣ, отношеніе же къ государству есть уже второстепенное и случайное». Онъ не мыслитъ себѣ отдѣленія Церкви отъ государства, ни государства отъ Церкви. «Ибо государство совершенно безъотносительное къ Церкви такъ же невозможно, какъ и философія безъотносительная къ ученію вѣры». Роль государства временная, служебная по отношенію Церкви. Государство должно поставить себѣ задачей безпрестанно проникаться духомъ Церкви, пронизывая имъ земныя отношенія, свою культуру. Оно должно въ своемъ существованіи видѣть только средство для полнѣйшаго расширенія Церкви эмпирической, за счетъ собственнаго суженія. (Эти мысли были высказаны Кирѣевскимъ кратко и, къ сожалѣнію, остались неразвитыми). Однако, стоя у подножія Церкви, государство не должно нести политически-охранительныхъ функцій по отношенію Церкви, но и послѣдняя не должна использовать государство для полицейско-инквизиціонной практики. Это былъ одинъ изъ грѣховъ католичества. Въ связи съ этимъ Кирѣевскій осуждаетъ и мѣры для подавленія раскола, и Ивана Грознаго, который за убійство митр. Филиппа, вѣрнѣе за допущеніе убійства, для Кирѣевскаго есть «еретикъ».

Если государство живетъ такъ, какъ требуетъ Кирѣевскій, если народъ живетъ въ религіозномъ единомысліи съ Церковью, то оно имѣетъ «нормальное развитіе». Выступленіе противъ государства, вредъ ему есть вредъ Церкви. Эта зависимость въ исторіи Россіи для Кирѣевскаго безусловна. «Если же сохрани Богъ», писалъ онъ А. И. Кошелеву, «въ Россіи когда-нибудь сдѣлается что-нибудь противно православію, то будетъ враждебно Россіи, столько же, сколько же и вѣрѣ ея. Все, что препятствуетъ правильному и полному развитію православія, все то препятствуетъ развитію и благоденствію народа Русскаго, все

что даетъ ложное и не чистое направленіе народному духу и образованности, все то искажаетъ душу Россіи и убиваетъ ея здоровье нравственное, гражданское и политическое». Будущность Россіи въ проникновеніи православіемъ «ея государственности и ея правительства»: «только возникая изъ вѣры и ей подчиняясь и ею одушевляясь, можетъ государство развиваться стройно и сильно, не нарушая свободнаго и законнаго развитія личности и также свободно и живительно соглашаясь съ духомъ народа, приткнутого тою же вѣрою».

Государство несетъ служебныя функціи не только по отношенію Церкви; оно несетъ таковыя и по отношенію народности или націи. Путь правильнаго развитія государства, когда «правительство дойдетъ до правильнаго самосознанія и обратится къ вѣрѣ народа». Въ понятіе народности Кирѣевскій вкладываетъ особый смыслъ. Онъ никогда не смѣшиваетъ его съ народомъ въ политическомъ или этнографическомъ смыслѣ. Онъ самъ признавался, что въ этомъ вопросѣ расходится съ другими славянофилами. Народность по Кирѣевскому замѣняетъ государство предъ лицомъ Церкви. Соборность личностей даетъ образъ народности. Духовная сущность народности слагается изъ тѣхъ духовныхъ даровъ, которыми эти личности обладаютъ и создаютъ общую, національную сокровищницу — ея религіозную культуру. Для Кирѣевского идеаль по отношенію Россіи — культура православная. А если гдѣ то въ глубинѣ души Кирѣевскій раздвигалъ понятіе народности до понятія челоувѣчества, то религіозная всечелоувѣческая культура должна стать православной.

Понимая народность, какъ соборность духовно-свободныхъ личностей, Кирѣевскій внутреннему содержанію послѣдней придавалъ особое значеніе. Путь духовнаго развитія личности ведетъ черезъ «живое знаніе», черезъ религіозную жизнь. Только это даетъ смыслъ и правду жизни.

Для Кирѣевского «живое знаніе» состоитъ изъ двухъ процессовъ: нравственнаго и мистическаго. Оба они тѣсно внутренне связаны, такъ какъ наличіе одного должно обуславливать другой. Кромѣ того именно высота и глубина ихъ является главнымъ основаніемъ для правильнаго процесса мышленія, т. е. познаванія. Они освобождаютъ познаніе отъ раціоналистической сухости и отвлеченности. Въ процессъ познанія они привлекаютъ и вѣру и чувство. Моментъ чувства въ области вѣры для Кирѣевского имѣетъ очень большое значеніе. Только соединеніе всѣхъ этихъ моментовъ даетъ возможность «живого знанія», знанія объ Истинѣ, о Богѣ. Что Истина есть, это для Кирѣевского вопросъ рѣшенный и неоспоримый. Мало того она доступна всѣмъ и всегда для познаванія. «Нѣтъ такого неразвитаго соз-

нанія, которому бы не подъ силу было проникнуться основнымъ убѣжденіемъ Христіанской вѣры. Ибо нѣтъ такого тупого ума, который не могъ бы понять своей ничтожности и необходимости высшаго откровенія; нѣтъ такого ограниченнаго сердца, которое бы не могло разумѣть возможность другой любви, выше той, которую возбуждаютъ предметы земные; нѣтъ такой совѣсти, которая бы не чувствовала невидимаго существованія высшаго нравственнаго порядка, нѣтъ такой слабой вѣры, которая бы не могла рѣшиться на полное самопожертвованіе за высшую любовь своего сердца. А изъ такихъ силъ слагается вѣра. Она есть живая потребность искупленія и безусловная за него благодарность». Изъ этихъ словъ мы видимъ, какая у Кирѣвскаго сильная вѣра въ направленность человѣка къ Истинѣ, къ Добру. Онъ очень высоко цѣнитъ и самого человѣка. Наличіе «добра» и его побѣда надъ «зломъ» для Кирѣвскаго существуютъ какъ бы а priori. «Зло» для него не мыслимо: «все ложное (т. е. неистинное, И. С.) въ основаніи своемъ есть истинное, только поставленное на чужое мѣсто, существенно (т. е. зла какъ таковаго, И. С.) ложнаго нѣтъ, какъ нѣтъ существенности во лжи». Эта нравственная направленность человѣка черпаетъ свои силы въ благодатной помощи Божественнаго Откровенія.

Благодать получается отъ Абсолютнаго, Единаго Начала, въ которомъ воплощена Истина. Абсолютное Начало опредѣляетъ себя прежде всего въ совершенствѣ своего творенія. «Сознаніе всепроникающей связанности и единства вселенной предшествуетъ понятію о единой причинѣ бытія и возбуждаетъ разумное сознаніе о единствѣ творца». Цѣльность бытія есть недѣлимость Творца, — его абсолютное единство. Творецъ бытія «всемогущъ» и «премудръ», такъ какъ «неизмѣримость, гармонія и премудрость мірозданія наводятъ разумъ на сознаніе всемогущества и премудрости Создателя». Эти религіозные взгляды Кирѣвскаго имѣютъ конечно пантеистическій оттѣнокъ. Но въ отличіе отъ классическаго пантеизма, по Кирѣвскому, знаніе Божественности Первопричины не дается въ приведенныхъ понятіяхъ. Познаніе Божества дается только въ «умственномъ» отношеніи къ Создателю. Сознаніе «живой Божественной личности» дается только тогда, когда въ этихъ «умственныхъ» отношеніяхъ появляется у человѣка стремленіе претворить «внутреннее движеніе мыслей и чувства къ Нему изъ сферы умозрительной отвлеченности въ сферу живой отвѣтственной дѣятельности», т. е. въ стремленіе къ нравственному осознанію себя. Въ нравственномъ моментѣ дается мистическое познаніе Божества. Эта мысль красной нитью проходитъ черезъ все міровоззрѣніе Кирѣвскаго. По его мнѣнію, въ сліяніи этихъ двухъ началъ и появляется наше понятіе о Богѣ, наше «Бого-

мыслие». Тогда, говорит онъ, «наступает самостоятельное и неуклонное созерцаніе міра внутренняго и нравственнаго, раскрывающаго предъ зрѣніемъ ума сторону высшей жизненности въ самыхъ высшихъ соображеніяхъ разума». Такъ немного смутно опредѣляетъ Кирѣевскій «живое знаніе», какъ познаніе и созерцаніе Божества человѣческой личностью. Основаніемъ или скорѣе выраженіемъ этихъ отношеній есть вѣра, которая и есть «это самое сознаніе, болѣе или менѣе ясное, болѣе или менѣе непосредственное». Вѣра, какъ таковая не принадлежитъ исключительно ни уму, ни сердцу, не составляетъ логической или познавательной способности, или влеченіе сердца и совѣсти. Она «обнимаетъ всю цѣльность человѣка и является въ минуты этой цѣльности соразмѣрно ея полнотѣ». Состояніе это не доступно раціоналистическому мышленію, которое только «допускаетъ» или «объясняетъ», но не «знаетъ» «живой личности Божества». Это мышленіе не справляется съ біеніемъ сердца. Отсутствіе эмоціональнаго момента дѣлаетъ мышленіе отвлеченнымъ, не цѣльнымъ.

Вѣра, которая есть какъ бы ось живого знанія, «необходимое условіе разумѣнія высшей истины». Истина же только въ «Христіанскомъ любомудріи». Послѣ «отпаденія» Римской Церкви она присуща только Церкви Православной. Творенія Св. Отцовъ Церкви имѣютъ для человѣка значеніе проводника и руководителя въ его духовной жизни. «Любомудріе» Св. Отцовъ — плодъ «внутренняго непосредственнаго опыта», это «извѣстіе очевидца о странѣ, въ которой онъ былъ». Однако все это не нарушаетъ духовной свободы человѣка, такъ какъ надо основываться на писаніи Св. Отцовъ и «на своемъ верховномъ убѣжденіи», — вѣрѣ въ Бога и нравственномъ состояніи — и «искать въ совокупности этихъ двухъ указаній прямого пути къ разрѣшенію другихъ предметовъ знанія». Духовная свобода и чистота сердца основаніе для того, чтобы вѣрующій разумъ ступилъ на путь ведущій къ Божественной Истинѣ. Путь этотъ черезъ врата Церкви, черезъ жизнь въ Церкви. «Ученіе Церкви не пустое зеркало, которое каждой личности отражаетъ ея очертаніе, не Прокрестова постель, которая уродуетъ живыя личности по одной условной мѣркѣ, но высшій идеаль, къ которому только можетъ стремиться вѣрующій разумъ, конечный край высшей мысли, руководительная звѣзда, которая горитъ на высотѣ неба и отражаясь въ сердцѣ освѣщаетъ разуму его путь къ истинѣ». «Вѣровать, говоритъ Кирѣевскій въ другомъ мѣстѣ, «это получать изъ сердца то свидѣтельство, которое самъ Богъ далъ Своему Сыну. Вѣра взоръ сердца къ Богу».

Таково «богословствованіе» или, вѣрнѣе «богочувствованіе» Кирѣевскаго. Мы видимъ какъ у него тѣсно связаны моменты:

нравственный, емоціональний и мистическій. Все слито въ одинъ процессъ вѣры, актуализирующей въ «живомъ знаніи».

Процессъ «живого знанія» какъ познавательный, совершается въ другомъ порядкѣ, чѣмъ раціонально-отвлеченной философіи. Ея приемы здѣсь не примѣнимы, болѣе того не допустимы, такъ какъ иначе знаніе не было бы «живымъ». Оно не можетъ имѣть своихъ законовъ, оно присуще каждой личности. Каждая личность хранить въ себѣ какъ заданность эту способность, выявляющуюся при встрѣчѣ съ Богомъ. Здѣсь на помощь приходитъ благодать.

«Живое знаніе» доступно только тому, кто имѣетъ «чистую цѣльную жизнь, которая ручается ему на цѣльность разума». Такъ мистическое умозрѣніе — плодъ нравственного совершенства личности. Здѣсь возникаетъ важный вопросъ, откуда у человека критерій собственнаго нравственного состоянія. Для Кирѣевскаго критерій этотъ дается благодатно личности въ томъ добромъ зернѣ, которое заложено въ каждой личности, и произрастаніе котораго замѣняетъ, такъ сказать, самый критерій. Духовная жизнь, такимъ образомъ, имѣетъ характеръ цѣльности нравственного возрастанія и мистическаго умозрѣнія. Умъ и сердце, знаніе и любовь совпадаютъ и даютъ единое и цѣльное познаніе Абсолютнаго. Здѣсь любовь — знаніе, знаніе — любовь. Вся система Кирѣевскаго проникнута идеей всеединства духовной жизни. Вся его вѣра полна необычайнаго оптимизма и убѣжденія въ истинности.

Кирѣевскій былъ не только проповѣдникомъ православной культуры. Болѣе того онъ былъ убѣжденъ въ возможности таковой или даже, что будетъ часъ, когда она дѣйствительно наступитъ. Въ глубинѣ своей вѣры онъ раздвигалъ восточное православіе до рамокъ вселенскаго, общечеловѣческаго. Есть одна задача человеку — «стремленіе къ живому, полному всечеловѣческому истинно-христіанскому просвѣщенію», т. е. къ единой религіозной культурѣ.

И. Смоличъ

Берлинъ
1931.
Вознесеніе.

НОВЫЯ КНИГИ.

НОВАЯ КНИГА О ЛЕССИНГЪ, КАКЪ РЕЛИГИОЗНОМЪ МЫСЛИТЕЛѢ.

Работа Лейзепанга о міросозерцаніи Лессинга относится къ области религіозной философіи. Авторъ трактуетъ въ ней не о поэзиі, эстетикѣ и литературной критикѣ Лессинга, но о религіозно-философскихъ основахъ его міросозерцанія. Самъ Лессингъ ни въ одномъ изъ своихъ произведеній не далъ полнаго систематическаго изложенія своего міровоззрѣнія. Въ философскомъ отношеніи его долго считали эклектикомъ, примыкающимъ отчасти къ Лейбницу, отчасти къ Спинозѣ. Этому широко распространенному мнѣнію Лейзепангъ противопоставляетъ свой тезисъ о самостоятельности и оригинальности Лессинга какъ мыслителя: міросозерцаніе его хотя и сложныхъ подѣ въ вліяніемъ философскихъ системъ Лейбница, Спинозы и нѣкоторыхъ современныхъ ему философскихъ направленій, но въ корнѣ своемъ отличается своеобразной самобытностью. Авторъ дѣлаетъ интересную попытку возстановить это міросозерцаніе въ главныхъ чертахъ путемъ тщательнаго и тонкаго критическаго анализа литературныхъ источниковъ, относящихся къ его проблемѣ. Эта попытка приводитъ его къ замѣчательнымъ и вполне убѣдительнымъ выводамъ. Проблема, которую авторъ ставитъ въ своей книгѣ, формулируется имъ такимъ образомъ: Имѣлъ ли Лессингъ цѣльное міросозерцаніе, въ которомъ онъ отдавалъ себѣ сознательный отчетъ? Можно ли истолковать его отрывочныя замѣчанія религіозно-философскаго характера какъ составныя части единаго по смыслу цѣлаго, можно ли разсматривать ихъ какъ камни зданія, построеннаго по опредѣленному, строго продуманному плану? Авторъ рѣшаетъ эту проблему въ утвердительномъ смыслѣ. Приступая къ ея рѣшенію, онъ, прежде всего, считаетъ необходимымъ выяснитъ принципиальный вопросъ: Какое значеніе мы связываемъ съ терминомъ «міросозерцаніе»? Иначе говоря: Какой смыслъ имѣетъ утвержденіе, что такой то человѣкъ обладаетъ міросозер-

цаніємъ? На этотъ вопросъ Лейзегангъ даетъ такой отвѣтъ: Приписывая человѣку міросозерцаніе мы тѣмъ самымъ приписываемъ ему самобытное интуитивное воспріятіе міра, самостоятельную форму мышленія, оригинальную точку зрѣнія на вещи и событія и оригинальный способъ оцѣнки. Послѣ этого разъясненія, поставленная авторомъ проблема, должна быть выражена такимъ образомъ: Имѣемъ ли мы право говорить въ указанномъ смыслѣ о міросозерцаніи Лессинга и, если да, въ чемъ заключается его своеобразная сущность? Ходъ духовнаго развитія Лессинга можетъ, по мнѣнію автора, считаться доподлинно выясненнымъ обстоятельными и цѣнными изслѣдованіями. Но никто до сихъ поръ не далъ характеристики цѣлостнаго міросозерцанія, лежащаго въ его основѣ. Именно рѣшенію этой задачи посвящено настоящее изслѣдованіе.

Лейзегангъ начинаетъ свое изложеніе анализомъ той духовной атмосферы, въ которой сложилось міросозерцаніе Лессинга. Исходной точкой духовнаго развитія Лессинга было «чистое ученіе» лютеранскаго правовѣрія, которому авторъ посвящаетъ яркую характеристику, изображая его самодовлѣющей вѣроисповѣдной системой, замкнутой въ предѣлахъ трехъ основныхъ понятій: Бога, библіи и человѣка. Авторъ затѣмъ различаетъ три главныхъ направленія философской мысли въ эпоху Лессинга: 1) Матерьялизмъ, кладущій въ основу своего міропониманія неодушевленные предметы и дѣйствующие въ неорганической природѣ законы; 2) Мистику и пантеизмъ, рассматривающіе міръ какъ органическое цѣлое; 3) Системы подлиннаго идеализма, объясняющія міръ по подобію произведенія искусства какъ отраженія идей. Родоначальникомъ идеалистическихъ системъ, отмѣченныхъ рѣзкимъ дуализмомъ двухъ міровъ: міра идеальнаго и матерьяльнаго, духовнаго космоса и матерьяльнаго хаоса, связанныхъ посредствующимъ звеномъ творческой дѣятельности міростроителя (деміурга), оформляющей міровую матерію по образцу идей, является Платонъ. Въ эпоху Лессинга этотъ идеализмъ въ той формѣ, которую онъ принялъ въ философіи Лейбница, былъ приведенъ въ строгую раціональную систему Вольфомъ. Наряду со школьной философіей Вольфа, тогдашняя германская популярно-просвѣтительная философія, также отмѣчена характеромъ раціоналистическаго идеализма. На этой почвѣ возникла та «естественная» религія, сущность которой яснѣе всего была изложена Реймарусомъ, отрывки изъ сочиненія котораго въ свое время были опубликованы Лессингомъ.

Набросавъ общую картину духовной жизни эпохи, авторъ обращается къ вопросу объ отношеніи Лессинга къ современнымъ ему направленіямъ религіозной и философской мысли. Матерьялизмъ былъ, по существу, непріемлемъ для Лессинга и онъ,

познакомившись съ нимъ по сочиненіямъ Ламеттри, тотчасъ же осудилъ его безповоротно. Съ другой стороны, онъ уже скоро высвободился изъ замкнутого круга лютеранскаго правовѣрія. Это ясно вытекаетъ изъ принадлежащаго его перу ранняго отрывка «О религіи». Религіи, которую ищетъ Лессингъ, недостаетъ центральнаго понятія лютеранскаго правовѣрія — понятія вѣры. Точка зрѣнія, намѣченная здѣсь Лессингомъ, сводится къ слѣдующему: разумъ долженъ служить самопознаніемъ, а самопознаніе нравственности; нравственная же дѣятельность есть истинный критерій подлинной религіи. Отвергнувъ матерьялизмъ и удалившись отъ лютеранскаго правовѣрія, Лессингъ несомнѣнно всталъ на почву того раціоналистическаго идеализма, представителями котораго являются Лейбницъ и его послѣдователь Вольфъ. Но тутъ то и оказывается, какъ блестяще показано авторомъ, что онъ долженъ быть признанъ самобытнымъ представителемъ раціоналистическаго идеализма. Въ другомъ раннемъ произведеніи Лессинга «Разумное христіанство» уже ясно сказываются существенныя черты, отличающія его міросозерцаніе отъ философіи Лейбница и его школы. Слѣдуя взглядамъ Лейбница, Вольфъ строго различаетъ сущности («понятія») отъ реальныхъ вещей. Богъ мыслить сущности, которыя, однако, въ силу этого вовсе еще не должны осуществляться въ дѣйствительности. Сфера Божественнаго мышленія и сфера дѣйствительности далеко не совпадаютъ. Нельзя отождествлять Божественное мышленіе съ Божественнымъ творчествомъ, область возможнаго съ областью дѣйствительнаго. Лессингъ, наоборотъ, говоря о сущности, включаетъ въ нихъ и реальные вещи. Онъ не можетъ представить себѣ дѣйствительность внѣ Бога. Для него Божественное мышленіе совпадаетъ съ Божественнымъ творчествомъ. Его міросозерцаніе уже въ исходной своей точкѣ монистично и это роднитъ его съ философіей Спинозы, къ которой Лессингъ несомнѣнно испытывалъ глубокое, къ концу его жизни все болѣе возрастающее влеченіе. Тѣмъ не менѣе онъ не можетъ считаться послѣдователемъ Спинозы, расходясь съ нимъ въ существенныхъ пунктахъ. Самый монизмъ Лессинга отличается отъ монизма Спинозы тѣмъ, что Лессингъ включаетъ въ понятіе Бога волю и творчество. Поэтому Лейзегангъ вполне правильно характеризуетъ этотъ монизмъ терминомъ монистическаго персонализма. Въ изложеніи автора ярко выступаютъ всѣ основныя особенности самобытнаго міросозерцанія Лессинга, отличающія его отъ философскихъ ученій Лейбница и Спинозы. Въ основѣ міровоззрѣнія Лейбница лежатъ представленіе мірового механизма, которому Лейбницъ противопоставляетъ Бога, какъ строителя. Даже міръ духовъ не образуетъ по Лейбницу, органическаго единства съ Богомъ. Богъ только возглавляетъ міръ духовъ и сверхъ того

установлюетъ гармонію между ними и природнымъ міромъ. Лессингъ, наоборотъ, мыслить міровое цѣлое, какъ организмъ, а Бога, какъ его внутреннюю жизнь. Якоби свидѣтельствуешь: «Когда онъ (Лессингъ) хотѣлъ представить себѣ личное Божество, то мыслилъ его какъ міровую душу; а вселенную онъ понималъ по аналогіи органическаго тѣла». Съ понятіемъ организма неразрывно связано понятіе **развитія**. Здѣсь мы наталкиваемся на второй существенный пунктъ, въ которомъ Лессингъ расходится со Спинозой. Понятіе развитія чуждо Спинозѣ; его субстанція вѣчна и неизмѣнна. Міровой организмъ Лессинга развивается изъ зародыша, который все содержитъ въ себѣ потенциально: *ἐν καὶ πᾶσι*. Этотъ зародышъ развертывается во времени, стремясь къ совершенству во всѣхъ своихъ частяхъ. Развернувшись вполне и достигнувъ при этомъ предѣльнаго совершенства, онъ по обратному пути развитія опять возвращается къ своему первоначальному состоянію, послѣ чего эволюціонный процессъ начинается снова. Истощивъ свои жизненные силы въ процессѣ развитія, міровой организмъ сокращается, чтобы накопить новыя силы. Только путемъ такого временнаго обновленія онъ можетъ соблюсти свою жизнь, которая, такимъ образомъ, включаетъ въ себѣ противоположные полюсы смерти и воскресенія. Съ этимъ ученіемъ Лессинга о палингенезисѣ космоса (періодическомъ возрожденіи вселенной) связана его теорія переселенія душъ. По мнѣнію Лессинга, вселенная есть эволюціонный рядъ существъ, убоги истекающихъ отъ Бога, когда Богъ мыслитъ себя раздѣльно. Міровая душа развертывается въ индивидуальныхъ душахъ, причемъ намъ, однако, неизвѣстно, когда она достигаетъ высшаго предѣла своего развитія. Итакъ, міровое цѣлое понимается Лессингомъ какъ неустанно творящій и развивающійся Богъ. Въ этой концепціи Бога Лессингъ, конечно, радикально расходится съ христіанскимъ ученіемъ и въ частности съ лютеранскимъ правосвѣріемъ. Это расхожденіе опять таки ясно засвидѣтельствовано словами Якоби: «Съ идеей личнаго безконечнаго существа, неизмѣнно наслаждающагося своимъ высшимъ совершенствомъ, Лессингъ не могъ помириться. Онъ съ нею связывалъ представленіе о такой безконечной скукѣ, что ему становилась жутко и больно». Лейзегангъ убѣдительно показываетъ, что эволюціонная теорія Лессинга есть послѣдовательно развитая и выраженная въ философскихъ терминахъ поэтическая концепція, содержащаяся въ poemѣ англичанина Попа (Pope) «Essay on man». По представленію этого поэта различія между существами, благодаря которымъ они образуютъ эволюціонной рядъ степеней по восходящей линіи совершенства, коренятся въ устройствѣ ихъ органовъ чувствъ. Лессингъ примыкаетъ къ этому взгляду въ отрывкѣ: «О томъ, что у человѣка можетъ быть больше пяти

чувствъ»; при разборѣ этого отрывка Лейзепангъ указываетъ на дальнѣйшее существенное расхожденіе съ Лейбницемъ. Монады Лейбница замкнуты въ себѣ, «не имѣютъ оконъ», тогда какъ у Лессинга чувства являются «окнами» души. Этимъ, однако, различія между обоими мыслителями еще не исчерпаны. Понятіе гармоніи, играющее въ философіи Лейбница столь выдающуюся роль, встрѣчается и у Лессинга, который, однако, придаетъ ему другое значеніе. Лейбницъ понимаетъ гармонію въ смыслѣ внѣшней согласованности процессовъ смѣны представленій въ религіозныхъ монадахъ, между тѣмъ, какъ Лессингъ придаетъ гармоніи значеніе взаимнаго пониманія, мистической симпатіи душъ.

Рационализмъ Лессинга сказывается въ высшей оцѣнкѣ разума сравнительно съ другими душевными силами. Разумомъ порождается нравственный законъ. Въ своей нравственной философіи Лессингъ положилъ начало тому направленію, которое получило дальнѣйшее развитіе у Гердера и Гете и рѣзко противоположно точкѣ зрѣнія Канта. По Лессингу нравственный законъ ничуть не противоположенъ закону природы, и нравственность, естественно, вытекаетъ изъ природы эволюціи. Человѣкъ какъ нравственное существо возникаетъ не благодаря разрыву съ природой, но по пути продолженія природнаго процесса и осуществленія высшихъ замысловъ природы. Кантъ противопоставляетъ, умопостижимый характеръ эмпирическому. Лессингъ учитъ о постепенномъ переходѣ эмпирическаго характера въ умопостижимый. Этика Лессинга есть этика, постепенно осуществляющагося совершенства. По мнѣнію Лессинга, люди стоятъ на различныхъ ступеняхъ нравственнаго развитія, и нравственная дѣятельность cadaго послѣдовательно вытекаетъ изъ той ступени развитія, которой онъ достигъ. Поэтому Лессингъ отрицаетъ свободу воли и становится на почву детерминизма, сходясь въ этомъ отношеніи со Спинозой. Съ этой точки зрѣнія онъ объясняетъ происхожденія зла какъ «промедленіе на пути къ совершенству», тогда какъ Лейбницъ объясняетъ зло свободнымъ рѣшеніемъ человѣка, направленнымъ противъ Бога и его закона — объясненіе не вытекающее изъ его философскихъ посылокъ, а являющееся произвольной уступкой богословію. По Лессингу воля и нравственность развиваются одновременно съ другими душевными силами, такъ что на высшей ступени развитія у человѣка нѣтъ выбора: онъ неизбежно долженъ творить добро. Лессингъ признаетъ только одинъ нравственный императивъ: «Поступай согласно твоему индивидуальному совершенству». Теодицея Лессинга всецѣло основана на его теоріи развитія, объясняющей несовершенство въ мірѣ, тогда какъ у Лейбница она связана съ понятіями конечности и тѣлесности. Исходя изъ своей теоріи развитія, Лессингъ пытался истолковать въ ея духѣ понятія воспитанія и откровенія. Лей-

зегангъ указываетъ, что толкованіе это отличается искусственнымъ и насильственнымъ характеромъ, такъ какъ оно вкладываетъ въ эти понятія чуждое имъ содержаніе. Строго говоря, воспитаніе, будучи воздѣйствіемъ на воспитываемаго, прямо противоположно развитію. Еще болѣе искусственнымъ и насильственнымъ надо признать толкованіе откровенія — какъ знанія потенциально заложеннаго въ человѣческой природѣ и могущаго быть извлеченнымъ изъ человѣка при надлежащемъ руководствѣ его духовнымъ развитіемъ. По Лессингу какъ воспитаніе, такъ и откровеніе являются, собственно, лишь раскрытіемъ внутренней сущности человѣка. Откровеніе, въ частности, есть ничто иное какъ преждевременное сообщеніе человѣку того, что является еще скрытымъ въ подсознательной глубинѣ достояніемъ его духа. Всѣ откровенныя истины должны по мѣрѣ развитія человѣчества превратиться въ конечномъ счетѣ въ истины разума. Лессингъ самъ сдѣлалъ попытку въ этомъ направленіи дать разумное истолкованіе нѣкоторыхъ догмъ христіанской вѣры: о Троицѣ, о первородномъ грѣхѣ, объ адскихъ мучахъ и т. д.

Послѣ смерти Лессинга тотчасъ же возникъ горячій споръ о томъ, былъ ли Лессингъ правовѣрнымъ послѣдователемъ Спинозы? Тезисъ этотъ, выдвинутый философомъ Якоби, вызвалъ пылкія возраженія со стороны Мендельсона. Съ тѣхъ поръ пренія по этому вопросу не прекращались. Послѣ книги Лейзеганга, которому удалось раскрыть въ существенныхъ чертахъ религіозно-философское міросозерцаніе Лессинга, споръ этотъ слѣдуетъ окончательно сдать въ архивъ, ибо теперь вполне ясны пункты согласія и разногласія Лессинга какъ съ Лейбницемъ, такъ и со Спинозой.

Николай Бубновъ

КЪ ИСТОРИИ ЕФЕССКАГО СОБОРА.

(A. d'Alès. Le dogme d'Ephèse. Paris, 1931).

D'Alès опирается на новое изданіе, и въ этомъ первое достоинство его интересной, хотя и слишкомъ краткой книги. Это записъ его спеціальнаго курса, читаннаго этой весной въ Парижскомъ Institut catholique... — Однако, задача историка еще не исчерпана, когда онъ расскажетъ, «что собственно случилось»... Историкъ долженъ еще вскрыть и показать смыслъ случившагося или происшедшаго. И это всего труднѣе въ исторіи Ефесскаго собора. Исторія собора есть исторія раскола. Собравшіеся въ Ефессѣ для разсужденія о Несторіи отцы раздѣлились. Въ Ефессѣ засѣдало два собора, взаимно отлучившіе

другъ друга. Правда, истиннымъ и «вселенскимъ» былъ только одинъ изъ нихъ, соборъ Кирилла Александрійскаго и Мемнона Ефесскаго, къ которому примкнули и римскіе легаты; а второй соборъ или соборикъ (*conciliabulum*), соборъ «восточныхъ» былъ и оказался «отступническимъ соборищемъ». Но при этомъ и на этомъ «соборищѣ» преобладающее большинство было безспорно православнымъ. Историкъ долженъ, прежде всего, показать и объяснить, какъ и почему былъ возможенъ и въ известномъ смыслѣ даже неизбеженъ этотъ расколъ или раздѣленіе *православнаго* епископата. Предварительный отвѣтъ довольно простъ и легокъ: это было раздѣленіе и столкновеніе двухъ богословскихъ школъ или направлений, Александрійскаго и Антиохійскаго. И съ этимъ связана очень модная въ послѣднее время попытка исторической и даже догматической реабилитации Несторія. Возникаетъ вопросъ, справедливо ли былъ онъ осужденъ, и не вмѣнили ли ему въ дѣйствительности его враги такихъ лжеученій, которыхъ онъ на дѣлѣ не проповѣдывалъ и не раздѣлялъ... Острота вопроса въ томъ, что Несторія исторически поддержалъ почти весь православный «Востокъ», т. е. Антиохійская или Мало-азійская церковь, и здѣсь отреклись отъ Несторія въ сущности скорѣе канонически, чѣмъ догматически... Въ послѣднемъ счетѣ, вопросъ о Несторіи есть вопросъ объ Антиохійскомъ богословіи въ цѣломъ, вопросъ о Діодорѣ и Θεодорѣ Мопсусетійскомъ), вопросъ о блаж. Θεодоритѣ. Такъ этотъ вопросъ и былъ поставленъ на V-мъ Вселенскомъ соборѣ, когда Θεодоръ былъ осужденъ, а изъ твореній блаж. Θεодорита инья были анафематствованы. И здѣсь снова возникаетъ сомнѣніе, не были ли пристрастными и торопливыми эти посмертныя анафематствованія. Если за Несторія въ современномъ богословіи вступаются все-же немногіе, то на защиту Антиохійцевъ встаетъ врядъ-ли не большинство... И вотъ, большой и безспорной заслугою о. д'Алеса нужно признать, что онъ вполне свободенъ отъ этихъ модныхъ увлеченій. Это свидѣтельствуется не только о его трезвомъ богословскомъ консерватизмѣ, но еще о его большой богословской наблюдательности. Въ послѣдней главѣ своей книги онъ ставитъ общій вопросъ: Несторій и Кириллъ Александрійскій; и дѣлаетъ попытку возстановить ученіе Несторія, прежде всего, на основаніи тѣхъ безспорныхъ отрывковъ изъ проповѣдей Несторія, присланныхъ имъ самими въ Римъ, которыя и послужили поводомъ къ его осужденію и въ Римѣ и , и въ Александріи, еще до Ефесскаго собора... При всей осторожности и бережливости, при всѣхъ оговоркахъ и поправкахъ, приходится признать здѣсь у Несторія опасную и обманную богословскую тенденцію, — тенденцію къ чрезмѣрному обособленію человѣческаго естества во Христѣ... И эта

тенденція, дійствительно, была общей всему Антіохійському богословію... Нельзя говорить, что это было «адопціанское» богословіе, но соблазнъ «адопціанства» не былъ здѣсь преодолень и обезпложенъ... Напротивъ, св. Кириллъ, при всѣхъ своихъ обмолвкахъ, былъ непоколебимымъ исповѣдникомъ Воплощеннаго Слова... Своего анализа о. д'Алесь не доводитъ до конца. Но болѣе внимательный и подробный анализъ можетъ только подтвердить его характеристику... На Ефесскомъ соборѣ, дійствительно, вскрылось «недоразумѣніе». Но это недоразумѣніе заключалось не въ томъ, что, грубо говоря, «своя своихъ не познаша», и православные въ запальчивости анае-матствовали другъ друга, какъ еретиковъ, — но въ томъ, что часть православныхъ оказалась богословски близорукой... Въ этой близорукости и были повинны антїохійцы, «восточные». Для нихъ призракъ Аполлинарія заслонилъ реальный образъ Несторія, — какъ въ свое время, послѣ Никейскаго собора, для многихъ призракъ Савеллія заслонилъ образъ Арія. Тогда спорили съ мнимымъ савелліанствомъ св. Аѳанасія и каппадикійцевъ, теперь съ мнимымъ аполлинаризмомъ св. Кирилла. Правды Аѳанасія не умаляетъ позднѣйшее отпадаеніе Маркелла, и правоту Кирилла не ослабляетъ позднѣйшее рожденіе монофизитовъ изъ духа «египетскаго» благочестія, какъ бы ни притязали монофизиты на наслѣдіе св. Кирилла... И близорукость антїохійцевъ опредѣлялась не только ихъ философскими навыками или интеллектуальными предпосылками. Она органически связана съ ихъ религіознымъ идеаломъ, — нужно сказать, съ ихъ антропологическимъ идеаломъ, съ ихъ ученіемъ о призваніи и назначеніи человѣка. Въ антропологїи коренится главная слабость антїохійскаго богословія. Столкновеніе Александрійскаго и Антіохійскаго богословія уже на Ефесскомъ соборѣ было столкновеніемъ двухъ антропологическихъ интуицій, двухъ антропологическихъ идеаловъ. Исторію христїанскихъ споровъ V-VIII вѣковъ вообще можно до конца понять только изъ антропологическихъ предпосылокъ. Вѣдь весь споръ шелъ именно объ антропологическомъ фактѣ, — послѣ побѣды надъ аріанствомъ уже не спорили о Божествѣ Христа, Воплощеннаго Слова; спорили только о Его человѣческомъ естествѣ. И спорили при этомъ съ сотеріологической точки зрѣнія. Богословіе антїохійцевъ можно опредѣлить, прежде всего, какъ своеобразный *антропологическій максимализмъ*, какъ преувеличенную самооцѣнку человѣческаго достоинства. Этотъ максимализмъ теоретически обострился, вѣроятно, въ спорахъ съ Аполлинаріемъ, — въ противоборствѣ противъ аполлинаристическаго *минимализма* въ антропологїи, съ его безгливостью и гнушеніемъ человѣкомъ, что вело Аполлинарія къ обрѣзанію,

къ усѣченію человѣческаго естества въ Христѣ. Въ аполлинаризмѣ сказывалось преждевременное и чрезмѣрное самонедовѣріе человѣка, преждевременное самоотреченіе и чрезмѣрная безнадежность. Человѣческое казалось слишкомъ немощнымъ и низменнымъ, чтобы быть достойнымъ «обоженія». Но антїохійская реакція противъ этого несправедливаго антропологическаго самоуничженія питалась непреображеннымъ гуманистическимъ оптимизмомъ, вѣроятно, стоическаго происхожденія. Не безъ основанія несторіанство уже въ древности сопоставляли съ пелагіанствомъ (срв. у Марія Меркатора). Здѣсь есть несомнѣнное психологическое сродство, если и не генетическая связь. Изъ такого самочувствія легко было сдѣлать сотеріологическіе выводы. Съ одной стороны «спасеніе» сводилось къ простому освобожденію человѣческаго естества, къ его возстановленію въ естественныхъ, имманентныхъ мѣрахъ и силахъ, *in puris naturalibus*, — антїохійцы рѣдко говорили объ «обоженіи»... Съ другой, спасеніе казалось осуществимымъ «естественными» силами человѣка, — отсюда такъ ярко въ Антїохійскомъ богословіи развивается ученіе о человѣческомъ подвигѣ и возрастаніи Христа. И Христосъ открывался для «восточныхъ», какъ Подвижникъ, — и въ этомъ смыслѣ, какъ «простой человѣкъ». Эти антропологическія предпосылки мѣшали «восточнымъ» съ точностію разглядѣть и описать единство Богочеловѣческаго лика. Во всякомъ случаѣ, они склонялись, такъ сказать, къ *симметрическому* представленію «двухъ природъ» во Христѣ, и съ торопливой подозрительностію считали *всякую асимметрію* еретическимъ «сліяніемъ». Между тѣмъ, именно *асимметрической діофизитизмъ* есть православная истина. Соблазнъ «Востока» не въ «раздѣленіи» естества, но именно въ ихъ симметрическомъ уравниваніи, что и приводитъ къ двоенію Божественнаго лика, — къ «двоицѣ Сыновъ»... Парадоксальная асимметрія Богочеловѣческаго лика заключается въ томъ, что человѣческое естество въ Богочеловѣческомъ единствѣ *не имѣетъ своего «лица», своей «впостаси»,* что оно воспринято въ впостась Бога Слова, — почему нужно говорить: *Воплощенное Слово*, и нельзя сказать: *Богоносный человѣкъ*. Этому антїохійцы не могли понять... Православный асимметрической діофизитизмъ тѣсно связанъ съ сотеріологической идеей «обоженія», какъ преображенія или «оживотворенія» человѣка, что вполне ясно у св. Кирилла. Это нисколько не усѣкаетъ человѣческой полноты, но, безъ всякаго приниженія человѣческаго достоинства, означаетъ, что человѣку предлежитъ сверхъ-человѣческая цѣль и предѣлъ, что онъ долженъ превзойти человѣческую мѣру или «мѣру естества», — въ преображеніи, въ *соединеніи* съ Богомъ... Полнота человѣческаго естества, не превращающагося въ иное,

но размыкающагося въ «обоженіи», — этого не могли понять и признать минималисты въ антропологіи, — аполлинаристы и монофизиты. Они не умѣли мыслить это «размыканіе» человѣческой самодостаточности иначе, какъ «превращеніе», какъ выпаденіе изъ мѣръ естества, своего рода μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Они преувеличивали несоизмѣримость человѣческаго во Христѣ съ человѣческимъ въ насъ, въ «простыхъ людяхъ»... По другимъ мотивамъ не могли понять и принять «впостаснаго» единства антропологическіе максималисты, — какъ и, обоженіе, оно означало для нихъ *слишкомъ много*, больше, чѣмъ того требовалъ и допускалъ изъ религіозно-сотериологическій идеаль... Въ Ефессѣ не было совершено ни несправедливости, ни ошибки. Несторій былъ осужденъ и низложенъ съ основаніемъ, и его осужденіе было трагическимъ предупрежденіемъ объ имманентныхъ опасностяхъ «восточнаго» богословія. Исторія «восточнаго» богословія собственно и оканчивается на блаж. Θεодоритѣ. Историческая нить обрывается. Путь оказался тупикомъ... И если послѣ Ефесскаго собора раздѣлившіеся епископы воссоединились на основахъ догматической формулы, изложенной въ терминахъ «восточнаго» богословія (какъ въ послѣдствіи и Халкидонскій оросъ), это не означало ни побѣды, ни «реабилитациі» Антиохійской школы. Ибо смыслъ формулы опредѣляется ея истолкованіемъ. И это истолкованіе, данное Церковью, вполне исключаетъ «восточный» максимализмъ. — Книга о. д'Алеса только вводитъ въ исторію этихъ болѣзненныхъ и тревожныхъ споровъ. Но въ новѣйшей литературѣ это, быть можетъ, одна изъ лучшихъ книгъ по исторіи христологическихъ движеній въ древней Церкви.

1931.8.10.

Георгій В. Флоровскій

Леонидъ А. Матвѣевъ. ЕСТЬ ЛИ ЧУДО? Научный анализъ чудесъ Іисуса Христа и апостоловъ. Бѣлградъ, 1931 г.

Книга г. Матвѣева является, по своему замыслу, отвѣтомъ на работу проф. Л. О. Даркшевича объ Ап. Павлѣ. Обстоятельно — до утомительности — разбираетъ г. Матвѣевъ различные утвержденія проф. Даркшевича и довольно удачно ихъ разбиваетъ. Но аргументація нашего автора односторонняя и ограничена тѣмъ узкимъ замысломъ, который легъ въ основаніе работъ г. Матвѣева. Ему, повидимому, неизвѣстны труды западныхъ апологетовъ, написанные на ту же тему о чудесахъ, которыя его интересуютъ (достаточно указать, напр., на огромную литературу, посвященную

Дурду и чудеснымъ исцѣленіямъ, имѣющимъ тамъ мѣсто), — не говоря уже о томъ, что вопросъ о чудѣ является гораздо болѣе широкимъ, чѣмъ его понимаетъ г. Матвѣевъ. Онъ просто не охватываетъ всей той проблемы, которой интересуется. Это, конечно, значительно понижаетъ значеніе книги, хотя она заключаетъ въ себѣ и цѣнный матеріалъ, и добросовѣстный анализъ нѣкоторыхъ возраженій противъ реальности чудесъ. Серьезное отношеніе къ проблемѣ чуда, проходящее черезъ всю книгу, глубокая убѣжденность автора въ реальности чудесъ, основательный, хотя часто и мелочный, страдающій повтореніями анализъ — все это принадлежитъ къ достоинствамъ книги. Есть читатели, для которыхъ она будетъ безусловно полезна, но для тѣхъ, кто чуть чуть даже знакомъ съ тѣмъ, какъ ставится проблема чуда въ современной философіи и наукѣ, она во многомъ является наивной.

В. В. Зѣньковский

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (XIII^e)

А. КАРТАШЕВЪ

Моя цѣль въ данномъ случаѣ не теоретическая, а практическая. Не безстрастное описаніе историческаго прошлаго и не отвлеченная формула идеальной нормы церковно - государственныхъ взаимоотношеній. Мы поставлены предъ совершенно практическимъ и очереднымъ жизненнымъ вопросомъ: какъ намъ начать устраивать отношенія отнынѣ внутренно свободной русской церкви къ будущему національному русскому государству?

Катастрофа большевизма разрушила до основанія старую государственность и всѣ прежнія формы ея связи съ церковью. Можетъ быть, никогда еще въ исторіи не бывало столь преднамѣренно преслѣдуемаго, глубокаго и генеральнаго истребленія стараго соціальнаго и политическаго строя. Конечно, инерція исторіи велика, и наши потомки увидятъ, какъ многое прежнее оживетъ и воскреснетъ. Но въ ближайшемъ будущемъ нужно считаться почти съ *tabula rasa*, съ голымъ, дикимъ полемъ, на которомъ можно начать строить новое зданіе отношеній церкви и государства. И вотъ тутъ на насъ падаетъ страшная отвѣтственность: избѣжать роковыхъ ошибокъ въ планѣ этой постройки. Взять правильный и удачный курсъ, можетъ быть снова на цѣлые вѣка. Во всякомъ случаѣ, всѣмъ падо знать, каковъ можетъ и долженъ быть типъ отношеній государства и церкви въ свободной, воскресшей Россіи. Цѣнность этого вопроса для насъ не ограничивается русской средой. Мы не скрываемъ нашего убѣжденія, что мы сознаемъ себя самой большой и самой значительной по нашимъ творческимъ возможностямъ изъ всѣхъ православныхъ восточныхъ церквей. Тѣ богословскія и жизненные задачи, которыя мы рѣшаемъ и будемъ рѣшать, — мы знаемъ — будутъ имѣть опредѣляющее, руководящее значеніе для всего восточнаго пра-

вославія, а слѣдовательно, и для всей вселенской церкви. Такимъ образомъ, нашъ частный и мѣстный вопросъ вырастаетъ въ вопросъ общецерковный, католическій.

Въ этомъ католическомъ свѣтѣ мы его и рассмотримъ.

То, что церковь есть «царство не отъ міра сего» предопредѣляетъ ея «несліянность» по природѣ съ государствомъ, какъ души съ тѣломъ, но и какую-то «нераздѣльность», по аналогіи съ халкидонской формулой о двухъ природахъ во Христѣ, ибо «царство не отъ міра сего» все-таки живетъ и воплощается въ мірѣ семъ. Такъ разрѣшеніе вопроса упирается въ антиномію, т. е. отсылаетъ насъ къ рѣшенію практическому, прагматическому, до нѣкоторой степени релятивистическому.

Исторія ярко подтверждаетъ это отсутствіе единого и общеобязательнаго типа рѣшенія вопроса во вселенской церкви и, напротивъ, объясняетъ намъ относительную законность и неизбѣжность разнообразія жизненныхъ отвѣтовъ на него.

Изъ двухъ сторонъ, устанавливающихъ свои отношенія другъ къ другу, наиболѣе неустойчивымъ и переменчивымъ является государство. Государства бываютъ различныя: варварскія, деспотическія, чуждыя, враждебныя церкви; или — культурныя, свободныя, близкія, дружественныя ей; аристократическія, монархическія; или — демократическія, республиканскія. Уже одно это обстоятельство создаетъ разныя системы, ибо у разныхъ государствъ разные до контраста принципы отношеній къ церкви. Лишь церковь при этомъ имѣетъ одинъ неизмѣнный принципъ отношенія ко всякому государству, какъ явленію богоустановленному, по слову апостольскихъ писаній и по завѣту Господа «воздавать кесарево кесарю». Посему церковь принципиально антиреволюціонна и можетъ существовать при всѣхъ государственныхъ режимахъ. Она, конечно, не безразлична къ ихъ качествамъ. Добрые режимы и все доброе въ нихъ, т. е. наиболѣе сообразное съ евангельскимъ идеаломъ царства Божія, она благословляетъ, а дурные и дурное въ нихъ она осуждаетъ. Духъ и форма этого суда церкви надъ земными порядками должны быть чужды духа политической, рево-

люціонной борѣбы. А когда кесарь требуетъ возданія ему не только кесарева, но и Божія, т. е., когда государство требуетъ отъ церкви чего нибудь противорѣчащаго волѣ Божіей, то церковь имѣетъ предъ собой примѣръ первыхъ апостоловъ и мучениковъ, отказавшихся исполнять нечестивое велѣніе и принявшихъ мученіе безъ политическаго сопротивленія. Церковь борется со зломъ только исповѣданіемъ и подвигомъ терпѣнія гоненій. Этимъ, однако, полагается предѣлъ примиренія церкви съ государствомъ - гонителемъ и врагомъ ея. Завѣтовъ царства не отъ міра сего она уступитъ ему не можетъ. И въ этомъ смыслѣ примиренія съ нимъ у нея быть не можетъ, не по ея винѣ. Лойялизмъ русской церкви къ воинствующему антихристіанскому коммунистическому правительству исчерпывается лишь тѣмъ, что она никакъ не позволяетъ увлечь себя въ политическое сопротивленіе. Но благословлять и активно утверждать эту власть она не обязана. Это значило бы благословлять и поддерживать враговъ Христа и хулителей Духа Святаго.

Несмотря на единство этого, для всѣхъ христіанъ обязательнаго принципа аполитичности (въ данномъ смыслѣ), разныя, исторически разошедшіяся между собою христіанскія исповѣданія создали и съ церковной стороны нѣсколько варіатовъ отношеній церкви къ государству въ старой его формѣ государства христіанскаго. Новое государство, переставъ быть конфессіональнымъ, сдѣлавшись свѣтскимъ, лаическимъ, въ принципѣ упразднило смыслъ этихъ старыхъ системъ. Но, поскольку мы переживаемъ эпоху переходную, эти системы прошлого далеко еще не изжиты въ дѣйствительности и потому упоминаніе объ нихъ не есть только одна архивная справка.

*
**

Римская церковь, въ силу извѣстныхъ причинъ, создала теорію универсальнаго господства церкви надъ всѣмъ, въ формѣ своего позитивнаго теократическаго верховенства надъ государствомъ и по возможности даже непосредственнаго исполненія его функцій руками служи-

телей церкви. Но идеаль ею никогда не былъ достигнутъ. Даже въ средніе вѣка государства и государи страстно съ нимъ боролись. А въ новое время послѣ Вестфальскаго мира (1648) онъ свелся въ католическихъ государствахъ къ сравнительно скромному положенію римской церкви, какъ господствующаго вѣроисповѣданія на фонѣ толерантнаго равноправія съ другими. Въ новѣйшее же время (XIX в.) въ правовыхъ конституціонныхъ государствахъ и этотъ пережитокъ старой теократіи юридически упраздненъ. Остался лишь моральный престижъ исповѣданія, связаннаго съ исторіей данной націи въ прошломъ.

Реформація — мы говоримъ широко обобщая — создала систему «территоріализма» (*cujus regio — ejus religio*), т. е. верховенства государства надъ церквами, подкрѣпленнаго теоріей естественнаго права (*jus naturale*) объ абсолютизмѣ монарховъ и только смягченнаго завоеваннымъ въ результатѣ тридцатилѣтней войны (1648) правомъ свободы совѣсти. Въ противоположность римской «іерократіи», т. е., власти клира надъ государствомъ, здѣсь явилась «политейократія», т. е., власть государства надъ церковью. Стѣснительныя для жизни церкви стороны этого огосударственного управленія церковными дѣлами по мѣстамъ вызываютъ протесты въ видѣ прямого отдѣленія отъ государства (шотландская *non-established church*), по временамъ создаютъ тяжелыя для церковнаго сознанія коллизіи, какъ недавнее парламентское голосованіе о Prayer Book въ Англіи и почти всеобщее осужденіе лютеранскими церквами Германіи ихъ режима, существовавшаго до новѣйшей Веймарской конституціи, какъ режима «угашавшаго духъ» церковной жизнедѣятельности.

Восточная церковь черезъ Константина Великаго унаслѣдовала отъ римской имперіи положеніе государственной религіи подъ опекой православныхъ василевсовъ. По извѣстной формулѣ 6-ой новеллы Юстиніана церковь и государство суть два божественныхъ дара человечеству, т. е. два порядка вещей, вытекающихъ изъ единого источника — воли Божіей и потому должныствующихъ быть въ полномъ согласіи (*συμφωνία*) между собою, другъ

другу помогая, но не упраздняя свободы и самостоятельности каждого въ своей автономной сферѣ. Опреѣленіе достойное по своей тонкости и эстетическому изяществу и метафизической туманности эллинскаго философскаго мышленія. Оно гласить объ ирраціональности, неопредѣлимости пограничной черты между церковью и государствомъ, объ антиномической ихъ «несліянности и неразѣльности», т. е., являетъ въ себѣ всѣ признаки адекватности существу дѣла. Иначе: является наилучшей изъ всѣхъ формулъ, неясной теоретически, но жизненной практически, открывающей путь къ прагматическому и гибкому рѣшенію вопроса въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ при разныхъ измѣняющихся обстоятельствахъ. Съ наибольшимъ совершенствомъ соотвѣтствуетъ эта схема и евангельскому завѣту «воздавать кесарево кесарю и Божіе Богу». Но идеальная схема для своего безпорочнаго существованія требуетъ христіанскаго совершенства одинаково отъ церковной и государственной сторонъ. А такъ какъ этого въ дѣйствительности не было и не могло быть, то историческое существованіе восточной церкви подъ руководствомъ этой схемы развертывается предъ нами картину длительной драмы, оцѣнка которой въ положительную сторону можетъ быть подвергнута большому сомнѣнію.

Мы не имѣемъ права признать ошибкой ту радость церкви, съ какой она прицѣляла протекторатъ государства при императорѣ Константинѣ. И въ самомъ дѣлѣ, было бы жестоко и несправедливо узаконять для церкви вѣчный режимъ гоненій. Да это было бы позорно и для самого государства. Такимъ образомъ, союзъ церкви съ христіанскимъ государствомъ долженъ быть признанъ историческимъ достиженіемъ и положительнымъ благомъ. Кромѣ покоя, свободы и юридическаго и матерьяльнаго обезпеченія своего существованія церковь получила еще въ аппаратъ государства и мощное воспособленіе въ исполненіи своей миссіи: христіанизации народовъ. Въ то время, конечно, не могло еще быть внѣконфессіональнаго, толерантнаго государства. Поэтому римское государство, погрузивъ себя въ купель христіанскаго крещенія,

перенесло на церковь и свой идеалъ монолитнаго объединенія народовъ, стараясь возможно скорѣе поставить знакъ равенства между подданствомъ себѣ и принадлежностью къ христіанской церкви. Изъ рукъ государства церковь получила тотъ властный имперскій, всенародный характеръ, который вознесъ ее надъ уровнемъ, хотя бы и многочисленнаго, но все же приватнаго содружества (*collegium ficitum*), практически отождествилъ ее съ общей исторической жизнью цѣлыхъ націй, съ судьбами ихъ государствъ, ихъ культуры и всего ихъ творчества. Церковь вмѣсто духовнаго, метафорическаго Израиля стала какъ бы вновь плотскимъ Израилемъ, новымъ народомъ Божіимъ, новымъ новозавѣтнымъ царствомъ Христовымъ на землѣ. Это грезилось уже историку Евсевію Кесарійскому, очевидцу зари огосударствленія церкви. Это не переставало грезиться и всей поздней Ромейской державѣ вплоть до паденія Константинополя съ передачей этой мечты и его наслѣдникамъ — царствамъ славянскимъ и царству московскому. Если церковь и подвержена была отъ самой своей колыбели духовной палестинской опасности раствориться въ эсхатологическомъ отреченіи отъ міра и выйти изъ оборота человѣческой исторіи, то принятіе ея въ свои объятія государствомъ спасло ее отъ этого крайняго уклона и монофиситскаго оттѣнка и удесятирило ея вліяніе на все историческое творчество господствующихъ къ культурѣ народовъ. Царство не отъ міра сего не испарилось изъ міра, повинувшись своему природному тяготѣнію вверхъ, но, связавшись съ царствомъ отъ міра сего, возвысило послѣднее и преобразовало его, до нѣкоторой степени уподобивъ себѣ.

Понятно, что при такомъ союзѣ противоположностей не могло не быть взаимныхъ и даже болѣзненныхъ компромиссовъ, гдѣ каждое пріобрѣтеніе одной стороны за счетъ услугъ другой часто не могло не сопровождаться соотвѣтствующими ущербами и потерями. Такъ, мы члены церкви XX в. принимаемъ, какъ благо, христіанское состояніе цѣлыхъ націй—грековъ, итальянцевъ, испанцевъ и т. д. Но мы должны признать, что многіе ихъ предки введены въ церковь не одними чистыми мѣрами апостольской

проповѣди, но и принудительными, иногда вплоть до кровавыхъ гоненій, мѣрами благочестивыхъ императоровъ Θεодосія, Аркадія, Гонорія, Юстиніана и дальнѣйшихъ. Равнымъ образомъ и жестокія мѣры противъ еретиковъ и раскольниковъ Θεодосія Великаго, Юстиніана и другихъ не дѣлаютъ славы престижу христіанской церкви. Еще большому сомнѣнію подлежатъ мѣры государственнаго содѣйствія католической церкви въ установленіи ея единства своей вѣры, дисциплины и организаціи. Императоры собирали вселенскіе соборы и этимъ содѣйствовали установленію церковнаго мира въ эпоху богословскихъ споровъ. Но они же собирали и великіе еретическіе соборы (Ариминско - Селевкійскій, Ефесскій 449 г., Константинопольскіе иконоборческіе 754 и 815 гг.), они же гнали православіе въ угоду ересямъ аріанской, монофиситской, моноелитской, иконоборческой. Они же, подавляя свободную соборную дѣятельность, угнетали церковь деспотическими декретами по догматическимъ вопросамъ (энотиконъ, энкикліонъ, эктесисъ, типось...) и развращали епископатъ принудительными подписями подъ самыми противоположными вѣроизложеніями. Торопясь декретировать вѣру изъ своихъ государственныхъ канцелярій, императоры особенно вредно вліяли на естественный ходъ церковныхъ свободныхъ изживаній богословскихъ споровъ. Въ аріанскую или монофиситскую эпоху вмѣшательство императорскаго давленія часто затягивало смуту въ церкви, которая могла бы органически изживаться скорѣе и благополучнѣе въ атмосферѣ свободныхъ соборныхъ преній. Вообще, припоминая все это и присоединяя болѣе чѣмъ столѣтній періодъ жестокихъ гоненій византійскихъ василевсовъ на иконы, а позднѣе въ XII-XV вѣкахъ непрерывное ихъ стремленіе къ уніи съ Римомъ по мотивамъ политической выгоды, можно съ достаточными основаніями оспаривать у нихъ почетный титулъ «блюстителей правовѣрія». Еще большей ироніей звучитъ въ примѣненіи къ православнымъ императорамъ титулъ «блюстителей церковныхъ каноновъ». Ибо усвоенное ими явочнымъ порядкомъ право замѣщенія всѣхъ главнѣйшихъ епископскихъ кафедръ безъ соборной воли

ієрархіи превратило всю систему церковнаго управленія въ Византіи въ пеканоническую, а канонисты (Вальсамонъ, Дмитрій Хоматинъ) прямо признали эту ненормальность за каноническую норму. Такимъ образомъ, восточная церковь прожила свой классическій творческій періодъ при системѣ, не гарантировавшей ей надлежащей доли внутренней свободы и передала этотъ строй въ наследство другимъ національнымъ церквамъ — дочерямъ: армянской, грузинской, болгарской, сербской, румынской, русской.

Здѣсь на новой дѣвственной и менѣе культурной почвѣ недостатки византійской системы не давали себя такъ чувствовать. Скорѣе обрисовались положительныя ея стороны. Вѣка догматическихъ споровъ кончились. Династы новыхъ государствъ не имѣли повода впадать въ какія нибудь ереси. Имъ оставалось автоматически «блюсти» готовое правовѣріе. Властное государственное крещеніе своихъ народовъ, созданіе національныхъ церквей и управленіе ими не переживалось какъ насиліе, а какъ патріархальная отеческая воля. Византійское императорство потеряло здѣсь привкусы языческаго *pontifex maximus* и сдѣлалось болѣе чистой формой христіанскаго государственованія. «Симфонія» внутренне болѣе удалась. Отсутствіе на Востокѣ церковной монархіи, т. е., папства, придало всѣмъ новымъ церквамъ независимый автокефальный строй и національный характеръ. Это дало народамъ возможность скоро и глубоко полюбить свои національныя церкви и напоить христіанскимъ духомъ свои культуры. «Симфонія» націй съ христіанствомъ удалась еще болѣе, чѣмъ симфонія церквей и государствъ.



Въ Россіи періодъ этой патріархальной симфоніи длился отъ начала церкви при св. Владимірѣ до Петра Великаго (съ X по XVIII в.). Конфликты церковной и государственной властей конечно. были нерѣдко, но они были неглубоки и нетрагичны, ибо міровоззрѣніе древней Руси наивно признавало недѣлимое единство церковно-государственнаго организма, имѣющаго единую цѣль: —

спасеніе душъ человѣческихъ въ царствіи небесномъ, уготовляемое здѣсь, на землѣ, церковью при всяческой помощи царства земного. Лишь патріархъ Никонъ въ половинѣ ХУІІ в. закричалъ трагическимъ голосомъ о попраніи свободы церкви, ибо усмотрѣлъ въ новомъ государственномъ законодательствѣ царя Алексѣя Михайловича («Уложеніе» 1649 г.) и въ боярствѣ, его составившемъ, новыя неслыханныя на Руси идеи о самодовлѣющемъ назначеніе государства и о служебной роли для него церкви. Чутье патр. Никона не обмануло. Наступила новая идейная эпоха. Черезъ бояръ и чиновниковъ вѣдомства иностранныхъ дѣлъ, читавшихъ по латыни и бывавшихъ за границей, и черезъ ученыхъ изъ кіевскихъ латинскихъ школъ въ Россію пришли модныя тогда идеи естественнаго права (*jus naturale*) объ абсолютной цѣнности государства и носителей монархической власти, какъ органахъ достиженій высшей цѣли: общаго блага (*bonum commune*), т. е., выражаясь современнымъ языкомъ, для достиженія матерьяльнаго и культурнаго процвѣтанія націй, а не для вѣчнаго спасенія душъ. Идеи свѣтскаго государства, съ свѣтской абсолютной властью, распоряжающейся властно всѣмъ безъ исключенія, что находится въ границахъ ея территоріи, т. е., въ томъ числѣ и всѣми церквами и религіями. Просто мы видимъ здѣсь приходъ въ Россію системы реформаціоннаго территоріализма. Петръ І съ этой системой познакомился по Пуфендорфу и изучилъ на мѣстѣ въ Голландіи, Англіи и Германіи примѣры государственнаго управленія церквами. Путемъ властнаго государственнаго насилія онъ отмѣнилъ старую систему «симфоніи» и воплотилъ въ своемъ Духовномъ Регламентѣ принципъ протестантскаго территоріализма. Св. Синодъ былъ не церковнымъ, а государственнымъ учрежденіемъ, сначала даже для всѣхъ вѣроисповѣданій, а вскорѣ для одного только православнаго. Синодъ былъ признанъ восточными патріархами своимъ «собратьемъ во Христѣ» и, такимъ образомъ, былъ формально законнымъ каноническимъ правительствомъ. Посему это лишь полемическая клевета римскихъ богослововъ, повторяющихъ, что русская церковь двѣсти лѣтъ

существовала при незаконномъ устройствѣ. Св. Синодъ былъ формально законенъ, но, конечно, онъ не соответствовалъ каноническимъ нормамъ свободнаго церковнаго управленія. Положенные въ его основу чуждыя протестантскія начала территориализма и въ дѣйствіяхъ самого Петра Великаго и въ мотивахъ законодательства его времени и въ особенности въ фактическомъ отношеніи къ церкви послѣдующихъ императоровъ фактически въ весьма большой степени уравнивались и перевѣшивались традиціонными началами прежнихъ московскихъ царей, «блюстителей правовѣрія и всякаго въ Церкви благочинія», какъ значилось въ Основныхъ Законахъ XIX вѣка Россійской Имперіи. Жесткая и стѣснительная для церковной свободы система государственнаго давленія на церковь смягчалась лишь личнымъ благочестіемъ монарховъ и правительственной поддержкой внѣшняго престижа чести церкви и епископата. Но всѣ эти двѣсти лѣтъ епископы и духовенство и наиболѣе просвѣщенные изъ вѣрующихъ мірянъ не переставали тяжело вздыхать о поправной свободѣ церкви и стремиться къ возстановленію ея каноническаго соборнаго строя.

Къ стыду стараго императорскаго строя, даже и послѣ введенія конституціи 1905 года, онъ не рѣшился поспѣшить съ созывомъ, давно обѣщаннаго и всѣми ожидавшагося перваго Всероссійскаго Церковнаго Собора. Лишь паденіе императорскаго правительства въ 1917 году открыло дорогу къ свободному устройству церкви на каноническихъ началахъ. Временное Правительство гордо было счастливой возможностью предоставить русской церкви свободно собрать Всероссійскій Церковный Соборъ, на которомъ и было возстановлено патріаршество и вся каноническая система церковнаго самоуправленія до приходовъ включительно. Отношенія церкви къ новому государственному строю намѣчались на основѣ полной независимости церкви, какъ высокаго національнаго учрежденія, покровительствуемаго государствомъ. Большевицкая катастрофа аннулировала эти надежды и создала для русской церкви режимъ перманентнаго гоненія, во время котораго церковь черпаетъ силу своего самосохраненія

въ тѣхъ началахъ внутренней свободы и самоуправленія, которыя она получила отъ своего учредительнаго собора 1917-18 гг.

Теперь русская церковь на порогѣ новой жизни и отношеній къ новой формѣ государства. Съ ея старымъ императорскимъ св. Синодомъ ушли въ невозвратное прошлое послѣдніе пережитки на Востокѣ древней римской-византійской теократіи, «симфоніи» православнаго царства. Старыхъ системъ теперь ни съ Востока, ни съ Запада нельзя даже позаимствовать, ибо вездѣ онѣ просто исчезли, или глубоко видоизмѣнились, обветшали и потеряли свой прежній духъ. Строй государствъ Европы за XIX вѣкъ глубоко видоизмѣнился. Государство стало инымъ, а потому и старыя системы отношеній къ нему церкви потеряли подъ собой почву. Значитъ новая система взаимоотношеній церкви и государства въ наше время диктуется прямой необходимостью даже тѣмъ коснымъ консерваторамъ, которые хотѣли бы во имя исторической романтики вернуть невозвратное прошлое.

**
*

Въ чемъ сущность происшедшей перемѣны? Въ томъ, что государство въ рядѣ революцій XIX вѣка утвердило свою природу, какъ абсолютно свѣтскую, внѣрелигіозную, ибо духъ времени призналъ единымъ бесспорнымъ идеаломъ общечеловѣческой солидарной дѣятельности только одну верховную цѣнность свѣтской цивилизаціи и культуры. Государство — органъ и слуга этой цѣнности. Религія ставится въ рядъ не общеобязательныхъ, а спеціальныхъ интересовъ отдѣльныхъ лицъ и группъ въ націяхъ и человѣчествахъ. Прежній знакъ равенства между религіей и націей и государствомъ начисто отрицается. Для стараго вида теократіи въ новомъ міровоззрѣніи европейскаго человѣчества не остается никакого мѣста. Въ этомъ новомъ правовомъ, конституціонномъ государствѣ XIX и XX вѣковъ, неизбежно демократическомъ, т. е. опирающемся на всеобщее голосованіе, безразлично при монархической или республиканской формѣ правленія, религіи и церкви отводится, на основѣ общихъ гражданскихъ

свободѣ, мѣсто въ ряду другихъ общественныхъ и культурныхъ функцій каковы: наука, искусство, индустрія, торговля... Въ виду великаго историческаго національнаго прошлаго христіанскихъ церквей, конечно по инерціи это мѣсто оказывается наиболѣе виднымъ и привеллегированнымъ. Жизнь и дѣятельность церквей остается на уровнѣ нормъ публичнаго права. Такъ дѣло обстоитъ во многихъ протестантскихъ (Скандинавія, Голландія, Германія) и католическихъ (Венгрія, Польша) странахъ. Церковь все еще осознается, какъ нѣкій организмъ перваго ранга. Старая, казавшаяся очень радикальной формула Кавура *libera chiesa in stato libero* — «свободная церковь въ свободномъ государствѣ» все же мыслить церковь (конкретно — въ умѣ итальянскаго министра — католическую) какъ нѣкій великій институтъ, какъ нѣкій *status in statu*. Государства и конституціи наиболѣе modernas (Франція, Чехословакія, Испанія, Бельгія) провозглашаютъ болѣе радикальное начало «отдѣленія церкви отъ государства». Въ этомъ лозунгѣ заложена прямая историческая война противъ римско - католической церкви и ея арханческихъ теократическихъ претензій. Отдѣленіе церкви отъ государства политически проводится, какъ изгнаніе церкви изъ старыхъ государственныхъ позицій: казеннаго обезпеченія, народнаго просвѣщенія, обслуживанія арміи, совершенія актовъ публичнаго права, конфессіональнаго брака, метрикаціи, присяги. Крайнимъ лозунгомъ этой секуляризаціи государства и устраненія изъ нѣдръ его всякихъ церквей является лозунгъ нѣмецкой соціальной - демократіи о религіи какъ *Privatsache*, какъ о «частномъ дѣлѣ» cadaго индивидуума. На дѣлѣ это ложное ультра - индивидуалистическое истолкованіе религіи нигдѣ государственно не осуществляется, ибо всѣмъ ясно, что религія есть такое же не приватное, а соціальное явленіе, какъ наука, искусство и вся вообще культурная жизнь человѣчества. Поэтому въ новыхъ конституціяхъ религіозныя организаціи и церкви приравниваются, по меньшей мѣрѣ, ко всякаго рода другимъ зарегистрированнымъ и легализованнымъ обществамъ, а что касается большихъ національныхъ историческихъ церк-

вей, то и къ такъ называемымъ самоуправляющимся организмамъ въ государствѣ, каковы, напримѣръ, коммунальныя, муниципальныя и корпоративныя самоуправленія.

Къ этому именно началу «самоуправленія» въ настоящее время сводится то идейное и политическое русло, по которому должна течь жизнь церковей въ новомъ государствѣ. Для сохраненія своей свободы, своего достоинства, силы своей миссіи въ мірѣ церкви теперь уже нѣтъ смысла стремиться къ прежнему союзу съ государствомъ. Оно перестало быть другомъ церкви. Скорѣе стало врагомъ, то скрытымъ, то явнымъ. Оно перестало быть лично религіознымъ въ лицѣ своихъ главъ (Landesherr — по нѣмецкой терминологіи). Стало безлично виѣрелигіознымъ даже при монархіи. Уже нѣтъ болѣе для церкви вѣрующей защиты подъ его «отеческимъ крыломъ». Осталась лишь нейтральная защита на почвѣ общаго права всякихъ корпорацій. Наоборотъ, обострилась обратная, невыгодная для церкви сторона государственнаго покровительства. Таковы, напримѣръ, почти гоненія на православную церковь въ православной Румыніи при правительствѣ Александра Кузы (60-е годы XIX в.) и въ православной Элладѣ при нѣмецкомъ правительствѣ (30 и 40-е годы XIX в.). Таковы же нынѣшнія давленія на православіе, какъ церковь меньшинства, въ Финляндіи, въ Польшѣ (принужденіе къ новому календарю, къ перемѣнѣ языка въ богослуженіи и т. п.) только потому, что церкви признаны публично — правовыми институтами и субсидируются изъ казны, въ то время какъ малыя секты живутъ на свои собственныя средства безъ всякихъ нарушеній ихъ внутренней свободы. Свобода церкви въ современномъ государствѣ обратно пропорціональна тѣснотѣ ея связи съ государствомъ.

Такимъ образомъ, начало отдѣленія церкви и государства должно быть оцѣниваемо теперь церковью въ положительномъ смыслѣ, вопреки той тенденціи, какая въ него вкладывалась революціонными мыслителями Европы XIX в. Во Франціи законъ объ отдѣленіи 1905 года, проводившійся министерствомъ Комба въ духѣ ненави-

сти къ римско - католической церкви, несомнѣнно послужилъ на пользу и укрѣпленіе послѣдней. Старый законъ объ отдѣленіи въ Мексико также далъ силу римско - католической церкви выдержать тамъ новое гоненіе и вновь блестяще побѣдить правительство. Слѣдовательно, принципъ отдѣленія долженъ отнынѣ трактоваться въ томъ его религіозно - положительномъ качествѣ, какъ онъ былъ поставленъ при своемъ возникновеніи въ ХУШ в. въ Сѣв. Американскихъ Соедин. Штатахъ. Тамъ римско - католическая церковь на нашихъ глазахъ, пополняемая приливомъ эмиграціи изъ католическихъ странъ Европы (Венгріи, Польши, Италіи и др.), именно благодаря условіямъ свободы отъ связи церкви съ государствомъ, выросла въ огромный организмъ болѣе, чѣмъ въ 20 милліоновъ членовъ. Въ самой Англіи необычайный ростъ римскаго католичества во второй половинѣ ХІХ в. также объясняется ея совершенной независимостью отъ свѣтскаго правительства.

Эти выгоды для церкви отъ отдѣленія ея отъ современнаго государства вполне объясняются изъ новѣйшей эволюціи самого государства. Современные теоріи о государствѣ выясняютъ намъ какъ, при внѣшнемъ универсализмѣ его всеохватывающей власти, новое государство, въ сущности претерпѣваетъ необычайное сѣуженіе своей реальной компетенціи. Попрежнему простирая свой контроль на всѣ рѣшительно стороны національной жизни, государство нашихъ дней все болѣе и болѣе уступаетъ реальную творческую роль самодѣятельной работѣ и жизни спеціально - организованныхъ по признаку внутренней компетенціи общественныхъ силъ націи. Жизнь экономическая, соціальная, культурная и духовная идутъ въ націи по своимъ собственнымъ путямъ, требуя всяческой помощи себѣ отъ государственнаго аппарата и отъсняя изъ своей среды все болѣе и болѣе силу контроля государства. Жизнь націй творится отнынѣ преимущественно свободными общественными силами, а не бюрократіей. «Король царствуетъ, но не управляетъ» — этотъ принципъ парламентарныхъ монархій вполне примѣнимъ къ природѣ власти новаго демократическаго государства.

Государство властвуетъ, но не управляетъ жизнью націй. Націи самоуправляются. Ростъ самоуправленія въ сферѣ государственности — вотъ сущность повѣйшей государственной эволюціи. Новѣйшая теорія государства констатируетъ, что государство, какъ комплексъ всѣхъ юридическихъ правоотношеній, существующихъ въ нѣдрахъ націй, тѣмъ сильнѣе и жизненнѣе, чѣмъ оно опирается на эти живыя клѣточки своего организма. Эти клѣточки, эти объединенія съ безконечнымъ разнообразіемъ ихъ задачъ и спеціальностей получили удачное обозначеніе въ русскомъ языкѣ терминомъ «общественность». Общественность — это девять десятыхъ въ современной государственной жизни. Это самая живая и близкая душѣ каждого сторона государственности. Это мѣсто, гдѣ обитаетъ свобода. Общественностью сфера государственнаго принужденія оттѣснена въ узкую область полиціи и бюрократіи. Даже часть чисто государственнаго управленія уступлена мѣстнымъ земскимъ и національнымъ самоуправленіямъ. Мѣсто церкви, какъ духовнаго автономнаго самоуправляющагося союза именно въ этомъ лонѣ общественности, въ ряду другихъ свободныхъ ассоціацій, а не въ союзѣ съ полиціей и бюрократіей, во что теперь обратилась специфическая сфера государственности. Опираясь на общественность и самоуправленіе, нашли себѣ свободу, независимость, моральный вѣсъ, силу и даже финансовую базу — и наука, и пресса, и литература, и сама политика, непосредственно близкая къ задачамъ и цѣли государства. Нѣтъ другой опоры. Нѣтъ другого мѣста и для связи церкви съ жизнью націй, какъ только въ нѣдрахъ общественности, въ формѣ независимаго отъ государственной бюрократіи свободного сообщества. Такимъ образомъ, въ новомъ государствѣ мѣсто церкви съ необходимостью предуказано. Вопреки этой реальности искать союза съ воображаемымъ государствомъ прошлаго есть одно изъ «безсмысленныхъ мечтаній».

*
**

Русская церковь, въ теченіе двухъ послѣднихъ столѣтій несшая на себѣ утомительное иго стѣснительнаго го-

сударственного покровительства и перешедшая, послѣ краткаго мгновенія свободы при Временномъ Правительствѣ, къ ужасному гоненію коммунистическаго государства, всѣмъ своимъ опытомъ и всей своей измученной психологіей толкается на путь этого освобождающаго отдѣленія ея отъ государства. Я самъ имѣлъ случай слышать на Всероссійскомъ Соборѣ 1918 года изъ устъ очень консервативныхъ епископовъ восклицанія: «Довольно намъ союза съ государствомъ! Хрустѣли наши кости отъ крѣпкихъ объятій покровителя — государства, теперь хрустятъ отъ гонителей — большевиковъ. Нѣтъ, не надо намъ каретъ и почета, будемъ ходить пѣшкомъ и быть свободными, какъ сектанты, опираясь на вѣрный намъ народъ». Возможно, что эти слова, сказанныя въ минуту умственного и моральнаго просвѣтленія, въ душѣ многихъ іерарховъ могутъ смѣниться соблазняющей мечтой о прежнемъ комфортѣ и покоѣ подъ полицейской защитой государства. Но мы предвидимъ побѣду болѣе здраваго теченія. Во-первыхъ, немыслимо возвращеніе стараго государственнаго строя, исторія не повторяется. Во-вторыхъ, мученическая жизнь послѣдняго десятилѣтія очистила души и смѣнила цѣлое поколѣніе іерархіи стараго тепличнаго воспитанія. Свободные герои вѣры, нашедшіе опору въ народной массѣ, отстаивающей вѣру противъ враждебнаго ей государства, не будутъ имѣть склонности ввѣрять судьбу церкви невѣрному другу-государству, могущему въ любую минуту обернуться злѣйшимъ врагомъ. Такую измѣну можно претерпѣть только разъ въ жизни, чтобы потерять довѣріе къ устойчивости государственной дружбы. Не государство, катастрофически мѣняющее свой ликъ, а вѣрующее общество — вотъ гарантія прочнаго устройства церкви, которую уже нашла русская церковь и отъ которой она не имѣетъ оснований отказываться въ дни будущаго освобожденія Россіи отъ коммунистическаго рабства.

Мы будемъ бороться при построеніи будущей Россіи за полную независимость церкви отъ государства, за положеніе ея, какъ автономнаго самоуправляющагося общества. Если государственная власть будетъ достаточно

культурной и свободной отъ варварской ненависти къ религіи, то мы не откажемся принять изъ ея рукъ и нѣкоторыя преимущества для церковнаго общества, поскольку оно представляетъ собою вѣроисповѣданіе подавляющаго большинства кореннаго русскаго населенія, исторически создавшаго самое государство. Историческому вѣроисповѣданію этого народа естественно сознавать себя хозяиномъ въ своей родной землѣ и требовать себѣ соответствующаго морально достойнаго положенія, не какъ милости, не какъ привилегіи, а какъ своего природнаго права. Разумѣемъ принятіе государствомъ въ учетъ календаря православныхъ праздниковъ, первенства православной іерархіи въ случаѣ сффиціальныхъ парадовъ и религіозныхъ церемоній, свободы преподаванія желающимъ Закона Божія, свободы участія въ народномъ просвѣщеніи путемъ открытія своихъ школъ, низшихъ, среднихъ и высшихъ. Это не была бы система строгаго, педаггического отдѣленія церкви отъ государства. Подобную систему въ эпоху Временнаго Правительства, немногго играя словами, мы называли системой не отдѣленія, а «отдаленія церкви отъ государства». Но если государственная власть, особенно въ первое переходное время, приметъ форму грубой диктатуры, можетъ быть, даже демагогически православной, т. е. псевдо-православной, то мы всячески будемъ бороться противъ вреднаго для церкви протекціонизма такой власти, грозящаго поправленіемъ ея выстрадаанной въ мукахъ гоненія свободы. Мы предпочтемъ для нея положеніе совершенно частнаго общества, безъ малѣйшихъ публично — правовыхъ функцій, чтобы охранить ея свободу отъ некультурной власти, ибо въ свободѣ церкви вся сила и цѣнность ея роли среди современнаго невѣрующаго человѣчества.

*
**

Только какъ свободное духовное сообщество, не связанное ни съ какимъ типомъ государства, ни съ какой политикой, церковь можетъ въ наше время осуществить свою великую миссію, которую мы называемъ старымъ словомъ — «теократической». Да, отдѣленіе церкви отъ

государства намъ нужно для теократическаго ея служенія, какъ прежде ради него же искали союза церкви съ государствомъ. Это не парадоксъ, а трезвая дѣйствительность. Ибо духовно измѣнилась эпоха, въ которой мы живемъ. Кто не хочетъ обольщать себя добровольными иллюзіями, долженъ имѣть мужество произвести переоцѣнку смысла терминовъ и фактовъ. Имѣющій уши слышать, да слышитъ. Нѣтъ болѣе на свѣтѣ православныхъ царствъ. Духовная жизнь націй перестала съ ними совпадать. Государства съзидались, обездушились, механизировались. Жизнь изъ нихъ перекочевала въ другое мѣсто. Не съ ними церкви приходится искать союза, а съ живыми силами общественности. Отдѣляясь отъ государства, церковь вовсе не стремится уйти отъ своей властной роли въ міръ семъ и въ исторіи. Но дѣло въ томъ, что нынѣ для этой властной роли, для созиданія царства Божія на землѣ, для преображенія жизни и творчества людей, государство стало нашимъ союзникомъ. Не черезъ него Церковь теперь можетъ выполнять эту свою теократическую работу, а черезъ новыхъ, болѣе живыхъ союзниковъ, живущихъ и расцвѣтающихъ заодно съ нею въ атмосферѣ свободы, и, можетъ быть, иногда даже въ конфликтѣ съ государствомъ. Пути теократическаго служенія церкви въ наше время можно сказать демократизировались. Церковникъ и теократъ въ наши дни долженъ быть демократомъ, т. е. свободнымъ общественникомъ. Чтобы воплотить духъ Христовъ, духъ церкви въ жизни съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ къ королямъ и парламентамъ, нужно обращаться за помощью къ свободнымъ, творящимъ культуру, силамъ общества. Онѣ не связаны съ политикой, и могутъ и иногда должны быть ей противопоставлены. Таковъ, напр., гигантскій вопросъ о социальномъ служеніи церкви. Это — проблема для церкви воистину теократическая. Въ этой накаленной и до болѣзненности чувствительной сферѣ борьбы, церкви, связанной союзомъ съ государствомъ, почти нельзя ступить шага, ибо государство воспринимается — правильно или нѣтъ, это другой вопросъ — какъ организація пристрастная къ господствующимъ классамъ. Только отдѣленная отъ государ-

ства церковь можетъ имѣть здѣсь вѣскій голосъ. Въ наукѣ, въ просвѣщеніи и даже, если угодно, въ самой политикѣ — то же самое. По всей линіи для этой теократической дѣятельности церкви ея связь съ государствомъ прямо убійственна. «Прочь отъ государства и политики!» — это должно быть лозунгомъ для подлинныхъ церковниковъ-теократовъ, а не субъективныхъ піетистовъ или отвергающихъ жизнь въ мірѣ семъ аскетовъ. Одинокіе молитвенники, пустынники и созерцатели, равнодушные къ пульсу жизни исторической, могутъ въ наше время романтически благословлять старомодные союзы церкви съ государствомъ. Россія слишкомъ глубоко потрясена и измучена послѣдствіями ошибочной организаціи государства, общества и церкви, чтобы мы имѣли право равнодушно и лѣнливо возстановлять эти старыя отношенія. Мы должны предохранить церковь отъ новаго гоненія государственнаго или общественнаго, физическаго или духовно — утонченнаго, построеніемъ свободнаго государства и поставленіемъ церкви въ достойное къ нему отношеніе. Бесильные призраки византійской и московской теократіи, умершей и невоскресимой, равно и ошибочный культъ всемогущества государства, въ новой формѣ опять поднимающій голову въ наши дни, должны быть крѣпко позабыты, чтобы трезво и удачно разрѣшить практическую задачу момента, т. е. дать церкви свободу и максимумъ теократическихъ возможностей. Мы должны быть въ этой сферѣ не фантастами, а реалистами, т. е. въ значительной мѣрѣ модернистами. Мы не должны ждать, пока насъ отдѣлитъ отъ себя государство. Наоборотъ, мы сами себя, т. е. церковь, должны отдѣлить отъ государства. И пусть, если угодно, оно само ищетъ помощи у нея, а не она у него.

Такъ независимо устроенная, свободная отъ политики и отъ временныхъ національных интересовъ, русская православная церковь, взаменъ той опоры, которую она нѣкогда имѣла въ государствѣ, найдетъ новую силу на поприщѣ свободнаго общенія съ другими своими сестрами — автокефальными православными церквами, а затѣмъ и съ другими исповѣданіями. Переставъ быть свя-

занной путями своей національной политики, она внесетъ духъ католическаго универсализма въ восточную междоцерковную соборную жизнь. И, если сама будетъ такъ нормально устроена, то и другимъ своимъ восточнымъ сестрамъ поможетъ скорѣе изжить ту переходную фазу ихъ связи съ національными государствами и политикой, въ которой онѣ пребываютъ. Тогда духовный вкладъ сверхнациональности и католичности, который внесетъ, отдѣленная отъ государства русская церковь въ общую сокровищницу церковной жизни Востока, поможетъ восточному православію освободиться отъ нелишеннаго основательности упрека, который ему бросаютъ римскіе полемисты, обвиняя Востокъ въ искаженіи церкви мѣстными націонализмами. Такъ же точно, лишь преодолевая духъ національной ограниченности, Востокъ сильнѣе будетъ и на путяхъ воссоединенія съ своими западными братьями.

Готово ли русское церковное сознаніе мірянъ и іерархій къ воспріятію данной программы и описанной идейной перспективы? Мы должны откровенно сознаться, что нѣтъ, не готово. На путяхъ возстановленія Россіи несомнѣнно предстоитъ великая внутренняя борьба и, можетъ быть, великія раздѣленія. Но мы, прозрѣвшіе и пробужденные, не уступимъ своего зрѣнія слѣпымъ и спящимъ. Мы увѣрены, что на нашей сторонѣ находится «радикализмъ» самой объективной дѣйствительности, которая вынудитъ и слѣпыхъ, и отсталыхъ поневолѣ быть «радикалами и модернистами». Были бы безпричинными и безцѣльными великія страданія Русской Церкви, если бы секретъ избавленія отъ нихъ уже находился готовымъ, записаннымъ на пожелтѣвшихъ листахъ древней византійско-русской Кормчей Книги.

19, II. 1931.